# MODERNIZAREA ȚĂRILOR ISLAMICE

Pierre-Jean Luizard

**Pierre-Jean Luizard**

# MODERNIZAREA ȚĂRILOR ISLAMICE

*Coperta de* **Cristian NEGOI**
*Redactor :* **Viorica-Rozalia MATEI**
*Tehnoredactor :***Adrian STANCIU**

**Descrierea Cip a Bibliotecii Naționale a României**
**LUIZARD, PIERRE-JEAN**
**Modernizarea țărilor islamice / Pierre-Jean Luizard.**
**București: Artemis, 2008**
**ISBN 978-973-566-165-9**

Toate drepturile rezervate Editurii **Artemis**.
Nicio parte din acest volum nu poate fi copiată
fără permisiunea scrisă a Editurii **Artemis**.

Pierre-Jean Luizard
***Laicités autoritaires en terres d'Islam***
© Librairie Arthème Fayard, Paris, 2008.

ISBN 978-973-566-165-9
Str. Barbu Delavrancea, nr. 24
Sector 1, București
Tel./Fax: (021) 318.83.44; mobil: 0741.039.421
Adresă web: http:/www.semneartemis.ro
E-mail: office@semneartemis.ro

Difuzare: 021.310 74 59; 021.311 49 36
Tiparul executat la: S.C. SEMNE '94 S.R.L

## PIERRE-JEAN LUIZARD

# MODERNIZAREA ȚĂRILOR ISLAMICE

## Procesul de laicizare și regimurile autoritare implicate

Traducere și note
**LELIA RĂDULESCU**

EDITURA ARTEMIS

București, 2008

## De acelaşi autor:

*Le Choc colonial et l'islam. Les politiques religieuses des puissances coloniales en terres d'islam.* Paris, La Découverte, 2006

*La Vie de l'ayatollah Mahdî al-Khâlisî par son fils.* Traducere din arabă şi adnotări de Pierre-Jean Luizard, Paris, La Martinière, 2005

*La Question irakienne*, Paris, Fayard, 2004

*La Formation de l'Irak contemporain. Le rôle politique des ulémas chiites à la fin de la domination ottomane et au moment de la création de l'État irakien.* Paris, CNRS Éditions, 2002

# INTRODUCERE

În comparație cu Europa, în lumea musulmană *laicismul* a apărut ca gândire mult mai târziu. El a început să prindă viață în iureşul secolului al XIX-lea, care cuprinsese țările intrate sub dominația sau influența Occidentului. Lojile masonice, italiene şi franceze, au jucat atunci un rol important în răspândirea ideilor laice, mai ales printre cei din casta ofițerilor din academiile militare ale Imperiului Otoman. Şi totuşi, imediat după Primul Război Mondial, *laicitatea,* în formă incipientă la Junii Turci, a erupt odată cu reformele brutale ale lui Mustafa Kemal. Laicitatea kemalistă a constituit un model pentru întreaga lume musulmană. Influența sa e vizibilă în diversele reforme care, de-a lungul secolului XX, au fost introduse în toate țările Islamului, cu formulări diferite şi în stadii variabile. Aceste reforme au însoțit o mişcare generală de secularizare, într-un loc pentru a dezvolta un învățământ de tip occidental, în alt loc pentru a îmbunătăți condiția femeii, pentru a laiciza sau reorganiza sistemul *waqf*[*] ori pentru a modifica legile privind căsătoria, regimul succesoral, organizarea justiției şi a economiei. După exemplul kemalismului, s-a răspândit tot mai mult ideea că statul ar trebui să domine religia şi, astfel, am putut asista la acea înflorire de ideologii naționaliste care au căutat în rasă, limbă şi în voința națională principii de unire.

---

[*] *Waqf/vakf*, bun donat în scopuri caritabile, care nu mai poate fi înstrăinat, ci rămâne în proprietatea şi administrarea unui aşezământ religios sau public.

Opinia exprimată în această carte, pentru a scoate în evidență „laicități autoritare" şi pentru a găsi, de exemplu, convergențe între Turcia kemalistă şi Irakul lui Saddam Hussein, poate părea provocatoare. Prima țară a evoluat, cu orice preț, spre mai multă democrație şi bate la porțile Europei, în timp ce a doua s-a prăbuşit aşa cum a început: înecată în sânge Însăşi laicitatea kemalistă este astăzi pusă din nou în discuție în numele a ceea ce este prezentat drept „adevărata laicitate", deschisă, liberală şi pluralistă.

Care regim poate fi calificat laic ? Există un club al regimurilor laice în țările Islamului ? Lucru aparent insesizabil, laicitatea este mai întâi ceea ce fac din ea laicii, din acelaşi motiv pentru care islamul este ceea ce fac musulmanii din el. Trebuie să începem, aşadar, cu actorii înşişi. Dacă însă ne limităm la revendicarea oficială a laicității şi la înscrierea ei în Constituție, nu găsim acest lucru decât în Turcia (la care se mai adaugă ex-republicile musulmane sovietice) şi în țările ieşite din Africa colonială franceză. Alte regimuri nu s-au proclamat în mod oficial laice, dar s-au angajat în reforme „laicizante". Acestea sunt emulii lui Mustafa Kemal în lumea musulmană, ai lui Reza-Şah în Iran (1921–1941), până la regele afghan Amanollah (1919–1929), apoi sunt adepții reformismului militar din lumea arabă, în Indonezia şi în Pakistan. În fine, sunt regimurile unde partidul unic s-a prevalat de laicitate fără a o demonstra în mod public: Néo-Destur în Tunisia, Baas în Siria şi în Irak. Dar de ce includem baasismul între curentele laice şi nu pe marele său rival din sânul naționalismului arab care a fost nasserismul ? Baas se revendica în mod cert laic acolo unde Nasser îşi plasa acțiunile sub stindardul islamului. Nu a fost Egiptul nasserian cel care a ilustrat, mai bine ca oricare altul, transferul preceptelor kemalismului în lumea arabă?

Ajungem, aşadar, la valorile laicității. Care sunt ele ? Este posibil să le definim pe unele în funcție de pragurile de laicizare bazate pe diferite criterii, cărora le este consacrat un capitol. De altfel, procesele de laicizare nu sunt doar apanajul regimurilor laice sau în curs de laicizare. Cu toate acestea, ne vom feri de orice tentație „militantă“ care ne-ar face să vedem laicizare pretutindeni şi, în mod special, la cei care o refuză sus şi tare.

Opinia exprimată mai sus se justifică prin constatarea că, practic, lumea musulmană nu a cunoscut până acum decât laicizarea autoritară care legitimează o putere politică. Turcia kemalistă a fost pionieră în acest sens, repede imitată de Iranul lui Pahlavi, de Afghanistanul regelui Amanollah, apoi, un sfert de secol mai târziu, de republicile arabe autoritare (Tunisia lui Bourguiba, Egiptul lui Nasser, regimurile Baas în Siria şi Irak). Asta nu a împiedicat existența unor laicități liberale, precum cele ale unor gânditori şi intelectuali musulmani sau ale partidelor politice. Partidul *Wafd* din Egipt, care, în anii 1920–1940, avea ca deviză *„Religia este pentru Dumnezeu şi patria este pentru toți“*, ilustrează foarte bine acest lucru. Însă tendința generală a fost autoritarismul. Prezenta carte urmăreşte să pună în evidență ceea ce leagă aceste experiențe între ele.

Laicizarea autoritară a părut că blochează orice apariție a societăților civile. De la Bourguiba la Saddam Hussein sau şahul Iranului, ideile laice sau laicizante au fost percepute drept corolarul regimurilor dictatoriale şi/sau perpetuarea dominației occidentale. Singura țară unde laicitatea a fost acceptată şi integrată cultural este Turcia. Grație unei puternice rezistențe naționaliste, această țară s-a putut salva de dezmembrare şi de dominația europeană pe care celelalte țări musulmane au trebuit să le suporte. Adoptând valorile învingătorului (statul-națiune etnică și laicitatea), Turcia kemalistă accepta să o rupă cu un trecut care părea să fi dus lumea musulmană la pierderea aproape generalizată a suveranității sale. Laicitatea va întări aici o identitate etnică, turcă, și din aceste două motive ea a fost, în final, acceptată, în ciuda violenței pe care o reprezenta pentru o societate care se definea încă majoritară pe criterii religioase. Această cale a permis totuși armatei să-și aroge rolul de zid de apărare a sistemului stabilit de Mustafa Kemal, constrângere pe care o societate civilă modernă o suportă foarte greu. În acest context, nu s-ar putea spune oare că astăzi Turcia împărtășește cu celelalte țări musulmane anumite mize postcoloniale, deși ea însăși nu a fost colonizată?

Această carte își dorește, de asemenea, să aducă lumină în confuzia aparentă care prevalează în dezbaterile stârnite de actualitatea turcească, unde nu se mai știe cine ce este, mai ales în Franța... Un partid provenit din islamism (AKP) pare a fi devenit campionul democrației și al „adevăratei laicități“, în timp ce elitele laice kemaliste se înfățișează drept ultimii apărători ai unui sistem autoritar. Tocmai de aceea Internaționala Socialistă, al cărei membru este Partidul Republican al Poporului, partidul kemalist, a mandatat o comisie pentru a afla dacă acest partid este tot un partid de stânga sau dacă nu s-a transformat, fără știrea sa, într-un oribil partid naționalist. În ceea ce privește elitele liberale turce de stânga, ele apără de acum înainte un partid membru al Partidului Popular European, care regrupează partide creștin-democrate și conservatoare din țările Uniunii Europene. Toate acestea duc la întrebarea: are Turcia locul său în Europa ?

Un ultim lucru: fără a fi un militant al laicităţii, autorul acestor rânduri şi-a văzut identitatea structurată de laicitate. Cu o profesiune de credinţă, prezentă în ceea ce urmează: laicitatea – sau o anumită formă de laicitate, chiar dacă nerevendicată – este o chestiune prealabilă pentru orice democratizare.

## CAPITOLUL I

# Originea ideilor laice în țările Islamului

Port-drapel al celor două ramuri principale ale islamului, sunnismul pentru unul şi şiismul pentru celălalt, cele două imperii musulmane care au fost Imperiul Otoman şi Iranul, au întâlnit ideile laice într-un context de presiune europeană tot mai mare, culturală, economică şi militară. Care erau, înainte de această întâlnire, concepțiile celor aflați la putere la Istanbul şi la Teheran ?

### *1. Politica şi religia între necesitatea reformelor şi ingerințele străine*

De-a lungul istoriei, musulmanii au ştiut întotdeauna să gereze un spațiu politic care nu era sfânt. În această privință, sistemul politic otoman s-a întemeiat pe un echilibru relativ stabil până în secolul al XIX-lea. Absența iluziei asupra legitimității la propriu religioase a suveranului pare caracteristică ideii otomane despre putere. În fapt, legitimitatea religioasă a sultanului era născută din capacitatea sa de a-şi asuma puterea într-un cadru deja stabilit, de a proteja binele public (*maslaha*) şi consensul (*ijmâ'*), cu o aversiune absolut sunnită pentru acțiunea violentă şi/sau minoritară (*fitna*). Doctorii legii, *ulema*[*], au constituit al treilea corp al birocrației centrale, alături de funcționarii civili şi de militari. Ei au fost însărcinați cu învățământul din *medrese* şi cu justiția. Acest sistem a permis, până în secolul al XIX-lea, un relativ echilibru între puterea politică şi religie. Legitimitatea sultanului şi cea a învățaților ulema păreau complementare. Acest raport de utilitate reciprocă împiedica posibilitatea ca una dintre cele două legitimități să o ia înainte în dauna celeilalte. Statul otoman a devenit puternic instituționalizat şi diferențiat din punct de vedere social, ilustrând un mod de dominare patrimonial nuanțat de elemente imperiale. El era garantul unui pluralism limitat şi inegalitar, adunând în cadrul unor *millet*[**]-uri comunități recunoscute de către islam ca „Oameni ai Cărții", în special creştini şi evrei (Imperiul recunoştea religia, dar nu etniile). Şi, foarte curând, el a atestat o autoritate relativă a politicului în raport cu religia, aşa cum o ilustrează practica neîntreruptă a unei legislații laice, încă din secolul al XVI-lea, şi care a devenit foarte importantă pentru domeniile neacoperite de *şari'a*[***] În numele islamului sunnit, Imperiul Otoman punea în practică o concepție a religiei dominate de stat, care părea să semene din ce în ce mai mult, de-a lungul secolelor, cu cezaro-papismul ortodox al Rusiei.

În mod cert, islamul fusese înscris în inima instituțiilor otomane încă de la crearea Imperiului. Transferând la Istanbul sediul califatului, în secolul al XVI-lea, după cucerirea Siriei şi a Egiptului, sultanul otoman devenise astfel „Protectorul tuturor musulmanilor" din lume. Cu timpul însă, suveranii otomani înşişi au sfârşit prin a nu se mai gândi să se impopoţoneze cu titlul de calif, adică revendicarea unei autorităţi pur spirituale. În mod paradoxal, întâlnirea cu o ţară europeană este cea care a suscitat renaşterea funcţiei califale. În 1774, inovaţia din Tratatul otomano-rus de la Kuciuk Kainargi, care făcea din sultanul de la Istanbul autoritatea religioasă a musulmanilor din teritoriile smulse Imperiului de către Rusia (Crimeea), instituia o formă de recunoaştere internaţională a rolului religios al sultanului, chiar dacă această recunoaştere nu existase niciodată în dreptul otoman. Ceea ce nu se datorase decât unor aprecieri diplomatice, după o înfrângere, a fost considerat ca un posibil atu din care sultanul intenţiona să tragă foloase. Totuşi, reactivarea funcţiei califale, în ultimele două secole ale Imperiului, nu a modificat fundamental concepţia otomană despre putere descrisă anterior. Dar ea începuse să încline balanţa în favoarea sultanului-calif: transferul unei părţi a legitimităţii religioase asupra persoanei suveranului însemna creşterea puterii sale asupra învăţaţilor ulema. Aceştia din urmă au fost din ce în ce mai aserviţi puterii politice, pe punctul de a deveni cvasifuncţionari. Sfera religioasă a fost organizată într-un sistem piramidal cu sultanul la vârf, deţinătorul puterii politice, apoi ulema, între care primul, *şeykh ül-islam*[*], legitima sultanul din punct de vedere religios, cu condiţia să-i respecte pe învăţaţii ulema şi să garanteze unitatea ţării, şi, în al treilea rând, confreriile sufite, care îmbinau mistica musulmană cu pietatea populară.

---

[*] *Ulema* (ulemale): doctori în Legea coranică, savanți în ştiința religiei (la singular, *'âlim*).

[**] *Millet*, comunitate etnică sau religioasă nemusulmană (vezi şi *Glosar*).

[***] *Şari'a*, Legea musulmană, considerată de origine divină, revelată în Coran şi consemnată în Sunna.

---

[*] *Şeykh ül-islam* (*şayh al-islam*), şef suprem al demnitarilor cu funcţii juridico-religioase.

Necesitatea de a reorganiza Imperiul şi, în particular, armata, față de amenințarea Puterilor europene, se află la originea rupturii definitive din acest echilibru odată devenit instabil. Proclamarea unui „Ordin nou“ în 1793, prin care sultanul Selim III (1789–1807), admirator al Europei, intenționa să modernizeze ordinea civilă, după armată, a fost primul act al unei disfuncții între sferele politice şi religioase. Selim III a fost destituit în anul 1807 de către ieniceri, susținuți de ulemale, punându-se astfel capăt schimbării, cel puțin pentru o vreme. Reformele au fost reluate douăzeci de ani mai târziu de către Mahmud II (1808–1839) care, în 1826, a desființat armata de ieniceri, veche de cinci secole, şi a luat măsuri importante de secularizare, declanşând astfel, în domeniul dreptului şi educației, separarea puterii temporale de cea spirituală. Revolta şi nimicirea ienicerilor, corp militar de elită care a fost folosit de ulemale împotriva sultanilor, au precedat constituirea noii armate moderne şi centralizarea Imperiului. În unele țări arabe din Orientul Mijlociu, mamelucii, un alt corp militar compus din vechii sclavi, se transformaseră în elită conducătoare şi în aristocrație funciară locală. La fel ca şi în cazul ienicerilor, eliminarea lor (1811 în Egipt, 1831 în Irak) a întărit şi mai mult autoritatea puterii politice, fie că era vorba despre sultanul Istanbulului sau de viceregele Egiptului, Muhammad Ali (1769–1894) care, la început, guverna valea Nilului în numele sultanului din Istanbul. Aceste evenimente au consacrat preeminența sultanului şi subordonarea ulemalelor față de puterea politică, fie ea la Istanbul sau la Cairo. Panislamismul sultanului otoman Abdul-Hamid II (1876–1909) nu va pune în cauză preeminența politicului asupra religiei. Dimpotrivă, învățații ulema şi şeicii din confrerii s-au văzut, cu această ocazie, transformați în simpli propagandişti ai Statului otoman. Puterea politică, reprezentată de sultan, instaurase definitiv autoritatea sa asupra reprezentanților religiei. Chiar şi în cele mai frumoase zile ale panislamismului, puterea a rămas în mare parte secularizată. Încă de atunci, panislamismul şi califatul nu vor apărea decât ca un mijloc de mobilizare împotriva amenințării europene.

Căci declinul Imperiului Otoman, care începuse în secolul al XVII-lea, odată cu al doilea eşec în fața zidurilor Vienei (1683), continuase să se adâncească în secolul al XVIII-lea. Tuturor conducătorilor otomani care urmaseră le fusese pusă aceeaşi întrebare: cum vor înfrunta superioritatea militară a Europei ? Birocrații mireni sunt cei care au dat un răspuns: pentru a salva Imperiul, trebuie salvat Statul şi, pentru asta, trebuie să se îndrepte slăbirea instituțiilor. De atunci, efortul elitelor laice otomane va duce, în principal, la modernizarea Statului, a administrației, dreptului, justiției şi învățământului. Aceste elite au acceptat coexistența unei modernități, pe care o numeau cum voiau, cu o societate întemeiată pe islam şi cu o bază socială comunitară şi segmentată, organizată după sistemul millet-urilor creştine, mai ales din Balcani.

Pătrunderea ideilor Revoluției Franceze în Imperiu, începând din secolul al XIX-lea, a fost facilitată de dimensiunea lor laică. Pentru elitele otomane, care căutau să înțeleagă rațiunile supremației europene şi originile declinului imperial, laicitatea avea să trezească, puțin câte puțin, un interes crescând. Nu aici era cheia puterii ? Primele reforme inițiate de sultanii Selim III şi Mahmud II nu erau încă suficiente. Ele vizau modernizarea a ceea ce era posibil de modernizat: statul. Caracterul antireligios al Revoluției Franceze provoca încă oroare otomanilor. Mahmud II şi marii viziri reformatori nu erau favorabili ideilor liberale şi democratice: scopul lor era de a stabili dreptul pe alte baze decât cele divine, cele ale dreptului musulman, sau pe cele ale legii laice (*qanun*), domeniu cu predilecție al sultanului. Tot aşa, Mahmud II nu prevedea să reformeze instituțiile religioase: le ținea la distanță de lucrurile vremelnice. Astfel, *şeyk ül-islam* îşi văzu retrasă întreaga autoritate în acest domeniu. Noul proiect educativ al sultanului tranşa în mod net cu cel al instituțiilor *medrese* : obiectivul era să se predea cunoştințe „utile“ studenților şi de a forma viitorii funcționari luminați ai Imperiului, cei care vor continua opera de modernizare. Franceza devenise limba educației. Mahmud II a creat Biroul de traduceri, având funcția de a forma viitorii interpreți care să aducă ştiința Europei în Imperiu. „Franceza – se spunea atunci – este talismanul care face din învățat un traducător, din traducător un interpret, din interpret un diplomat şi din diplomat un om de stat.“ Acest Birou va deveni un centru de gânditori liberali şi un laborator de idei noi din care vor ieşi cele mai mari spirite ale epocii şi o nouă generație de reformişti, Junii Otomani. Numai învățământul primar rămânea sub controlul preoților. În schimb, învătământul secundar se afla împărțit între *medrese* şi noile şcoli laice pe care le concurau în mod direct: şcolile de inginerie, de medicină, de chirurgie, Academia navală şi Academia militară. Altă inovație importantă: şcoala devenea accesibilă oricărui otoman, fără deosebire de religie sau de rasă. Astfel, instituțiile *medrese* şi-au pierdut treptat elevii cei mai buni, care s-au îndreptat spre noile şcoli. Părea clar atunci că ele nu mai formau viitorii oameni de decizie ai țării.

Spre nemulțumirea credincioşilor, atracția şi imitarea Europei se făcea prezentă şi în vestimentație şi în modul de viață. Mahmud al II-lea critica purtatul bărbii, se deplasa cu vaporul cu aburi, vorbea franceza şi se îmbrăca europeneşte. În particular, a schimbat turbanul cu fesul – toca de culoare roşie care va rămâne acoperământul caracteristic turcilor până în 1924.

La sfârşitul secolului al XVIII-lea şi în prima jumătate a secolului al XIX-lea, Imperiul Otoman a trebuit să facă față mai multor probleme capitale: se impunea o consolidare a Puterii Centrale împotriva manifestărilor de independență a provinciilor, iar puterea financiară a mai multor grupuri devenise exorbitantă, odată cu extinderea Capitulațiilor de care beneficiau resortisanții țărilor europene. Mahmud al II-lea va rezolva prima problemă, centralizând Imperiul şi reocupând provinciile abandonate mamelucilor, dar va eşua în încercarea de a o rezolva pe a doua. Pe de altă parte, criza fiscală cu care se confrunta Statul de când cuceririle nu mai aduceau bogății risca să compromită reformele, al căror cost financiar era enorm. Or, acestea erau prezentate drept singurul mijloc de a opri declinul Imperiului, dotându-l cu o armată şi cu o birocrație moderne, inspirate de modelul european. După moartea lui Mahmud al II-lea, în 1839, puterea a trecut de la Palat la Administrația Marelui Vizir (prim-ministru), numită „Poarta“ din cauza intrării monumentale a acesteia de la Istanbul. De acum înainte, Imperiul va fi administrat de birocrați, dintre care cei mai importanți vor fi marii viziri Raşid Paşa, Ali Paşa şi Fuad Paşa, inițiatorii reformelor cunoscute sub numele de *Tanzimat** (1839–1876).

Ce se întâmpla în marele imperiu vecin ? Iranul trăia din 1779 sub dinastia de origine turcă qajară.

După convertirea sa la şiism de către safavizi, în secolul al XVI-lea, țara devenise marea putere şiită față de Imperiul Otoman sunnit, rivalul său, cu care războaiele erau frecvente.

---

**Tanzimat* (pluralul substantivului arab *tanzîm*), punere în ordine, reorganizare, reformă.

O particularitate a şiismului este existența unui cler puternic, independent față de stat şi dotat cu mijloace şi legitimitate religioasă din ce în ce mai extinsă de-a lungul secolelor. Spre deosebire de safavizi, qajarii nu pretindeau că descind din Imamii şiiți Infailibili, nici că dețin o părticică din moştenirea lor. Deşi apărători ai şiiților, ei au trebuit să negocieze cu învățații ulema recunoaşterea legitimității lor. Clerul şiit traversase, de partea sa, numeroase încercări, ca urmare a dezmembrării imperiului safavid: umilințe şi persecuții din partea emirilor afghani sunniți, confiscarea a numeroase bunuri *waqf* de către Nader-Şah (1688–1747), care încercase în zadar să înnoade particularitățile doctrinale într-un sincretism în care acest suveran văzuse mai ales un mijloc de a supune clerul şiit autorității sale. Qajarii se treziseră în fața unui cler lovit şi cu atât mai revendicativ.

Încă din secolul al XIX-lea, Iranul era sfâşiat de conflictele erei coloniale. Țara reprezenta într-adevăr o miză tot mai mare pentru vecinii săi: dominația otomanilor amenința în Mesopotamia, unde se află principalele oraşe sfinte şiite, şi împiedica înaintarea ruşilor în Caucaz. Se afla, de asemenea, pe drumul terestru care ducea din Europa spre Indii. Perioada a fost marcată printr-un recul pe toate fronturile. În 1813, Persia pierdea Caucazul în folosul Rusiei, iar Tratatul de la Türkmançay (1826) a marcat debutul intrării ruşilor în Iran. Acest tratat era foarte dezavantajos pentru Iran, care pierdea definitiv Caucazul. Şi, ceea ce era mai grav pentru învinşi, el stabilea un regim al Capitulațiilor. Acest privilegiu răspundea cererii negustorilor ruşi şi, în general, a tuturor europenilor care doreau să beneficieze de extrateritorialitatea juridică pe pământul iranian. Imperiul Otoman semnase Capitulațiile cu francezii în 1569, apoi, treptat, cu celelalte națiuni. Tratatul de la Türkmançay acorda drepturi similare ruşilor în Iran. Pe viitor, mărfurile ruseşti erau supuse unei taxe unice şi orice contestaţie nu putea fi reglată decât în prezenţa unui consul rus, conform dreptului rusesc.

Aşadar, Iranul se confrunta cu aceleaşi provocări ca şi Imperiul Otoman, în faţa unei Europe cuceritoare. În acest context, din 1797 până în 1896, s-au succedat trei şahi: Fath Ali Şah, Mohammad Şah şi Naser ad-Din Şah (1848–1896), care vor lăsa să acţioneze trei mari reformatori, Abbas Mirza (1789–1833), prinţ moştenitor, Amir Kabir, vizir din 1848 până în 1851, şi Sepahsalar, cancelar din 1871 până în 1880.

La mijlocul secolului, Abbas Mirza şi Amir Kabir au întreprins reforme militare asemănătoare celor din Imperiul Otoman, aducând în acest scop instructori europeni, mai ales francezi. Admirator al sultanului Selim III, prinţul Abbas Mirza înţelesese foarte repede care-i slăbiciunea armatei sale în faţa ruşilor. El s-a folosit de toate documentele despre reformele militare otomane şi a înrolat dezertori ruşi pentru a forma în 1819 un regiment disciplinar de 800 de oameni. În afară de armată, Abbas Mirza a introdus reforme importante copiate după cele ale otomanilor, cu un *nezâm-e jadid*, „Noua Ordine“ în versiune persană. Aceasta nu a împiedicat însă pierderea în favoarea englezilor a provinciei Hérat, din vestul Afghanistanului de azi, în 1853. Deşi multe competenţe au fost mobilizate pentru a reforma statul, slăbiciunea militară şi economică a Persiei a permis străinilor să-i smulgă privilegii exorbitante. Iranul s-a trezit foarte repede prins în ochiurile unei plase din care nu va mai reuşi să scape. În 1862, prima concesiune de linie telegrafică era acordată englezilor. În 1872, impresionante concesiuni erau atribuite baronului englez Julius de Reuter şi puneau astfel o parte importantă din activităţile ţării în mâinile acestuia. Timp de 70 de ani, Reuter va beneficia de monopolul construcţiilor de căi ferate şi linii de tramvai, de noile mine de cărbune şi metale, lucrări de irigație, o bancă națională, administrarea vămilor şi a multor altor sectoare. Crearea Băncii Imperiale a Persiei, în 1889, de către fiul lui Julius de Reuter, a constituit epilogul concesiunii Reuter, al cărei sold nu a fost niciodată returnat. Ruşii au răspuns puțin mai târziu la această acțiune britanică, printr-un capital mai puțin important, obținând concesionarea pentru 75 de ani a Societății de Împrumuturi, afiliată la o companie de asigurări şi la o întreprindere de transport. Dar această societate nu avea privilegiul de a emite bancnote, monopol al britanicilor. În fine, în 1890, monopolul cultivării şi comercializării tutunului a fost încredințat Regiei britanice Talbot. Încă din aprilie 1891, în toată țara fierbea revolta împotriva Regiei Talbot. De la Samara, oraş şiit sfânt situat în Irakul otoman, ayatollahul Mirza Şirazi îi scria lui Naser ad-Din Şah pentru a-l conjura să alunge europenii din sectoarele centrale ale economiei. În 1892, şeful religios şiit emitea o *fatwa*[*] prin care interzicea musulmanilor consumul de tutun, sub pedeapsa excomunicării, cât timp concesiunea nu va fi fost anulată. Spre stupefacția englezilor, *fatwa* a fost unanim respectată şi tutunul a încetat brusc să mai fie consumat pe întreg teritoriul iranian. Naser ad-Din Şah a fost constrâns să-i retragă concesiunea lui Talbot: era prima manifestare anti-imperialistă din Iran condusă de clerul şiit.

Avându-i ca exemplu pe cei din Istanbul, conducătorii iranieni înțelegeau foarte bine necesitatea de a-şi moderniza țara. În afară de armată, ei au încurajat reformele, mai ales în domeniul educației şi al justiției. În 1840, Mohammad-Şah recunoscuse autonomia statutului personal al catolicilor (căsătorie, moştenire etc.), dar nu libertatea religioasă, care ar fi implicat dreptul de a evangheliza precum şi botezarea copiilor născuţi musulmani. La început, misionarii nu fuseseră autorizaţi să predea elevilor musulmani. Dar şcolile *lazariste*[*] din Azerbaidjan, care practicau un învăţământ bilingv, deveniră repede centre de occidentalizare; mai întâi destinate minorităţilor religioase, apoi, treptat, admiţând şi elevi musulmani. Aceste instituţii străine erau foarte căutate de elite, pentru că învăţământul lor iniţia cursanţii în modernitatea şi în cultura europeană. Influenţa lor a crescut şi mai mult, mai ales în Azerbaidjan, la Ispahan, Şiraz şi Bouşehr. Astfel, încă din secolul al XIX-lea, sistemul educaţional tradiţional, controlat de cler, fusese progresiv concurat de şcolile misiunilor creştine. La Teheran, Colegiul Saint-Louis forma o elită, curând depăşită , încă de la începutul secolului XX, de instituţiile laice (Alianţa franceză, Liceul francez), iar începând cu anul 1880, o reţea de şcoli francofone ale Alianţei Israelite Universale va juca un rol similar pentru comunităţile evreieşti. Iranul avea să cunoască atunci o înflorire fără precedent a activităţilor misionare. Educaţia modernă era în mod egal distribuită în şcolile laice înfiinţate de reformatorii persani care credeau în dezvoltarea prin şcoală şi vroiau „să-l învingă pe mollah prin institutor." Urmând exemplul a ceea ce se întâmpla în Imperiul Otoman, Amir Kabir deschisese prima şcoală modernă iraniană, în 1851, la Teheran, *Dar al-Fonûn* („Şcoală politehnică"), unde se preda cu ajutorul translatorilor europeni. După Naser ad-Din, noul şah nu era ostil unor reforme. El a autorizat şcolile *Rüşdiye*[**], al căror sistem, imitație a unei pedagogii europene pusă în practică în Imperiul Otoman, era violent criticat de către învățații ulema, care își vedeau amenințat monopolul asupra învățământului. În ciuda puternicelor rezistențe clericale, această mişcare s-a amplificat. La sfârşitul secolului al XIX-lea, şcolile moderne *Rüşdiye* cu ciclul primar laic erau în număr foarte mare.

---

[*] *Fatwa/fetva*, sentință religioasă dată de şeykh ül-islam sau de muftiu.

---

[*] Şcoli *lazariste*, care aparţineau misionarilor Ordinului Cavaleresc Sfântul Lazăr, înfiinţat la Ierusalim în 1098.

[**] *Ruşdiye*, în limba turcă, „adolescenţă"

Naser ad-Din Şah era un rege modernizator, iar exemplul reformelor *Tanzimat* din Imperiul Otoman făcuse emuli în Iran. Sub domnia sa, vizirul Amir Kabir descoperise cultura politică modernă din Imperiul Otoman. Justiția a fost reformată prin crearea unui sistem de jurisdicție numit de „tradiție" (*orfi*), în paralel cu tribunalele religioase (*şar'i*), cu care Amir Kabir îi vâna pe judecătorii corupți. Astfel, justiția civilă din Iran datează din timpul domniei lui Naser ad-Din Şah. Dreptul de azil (*bast*) la ulema sau în moschee a fost provizoriu abolit. Pentru a limita influența învățaților ulema, Amir Kabir a încercat să interzică *ta'ziye*, ceremoniile şiite de doliu, pentru comemorarea martiriului Imamului Huseyn la Kerbala în anul 680, dar a fost constrâns să bată în retragere în fața unei opoziții crâncene. Pentru a difuza decretele guvernului şi pentru a face cunoscute reformele, a luat ființă un ziar oficial, la care toți înalții funcționari trebuiau să se aboneze. Crearea unei armate moderne era, de asemenea, o grijă pentru monarh. În 1878, în timpul unei vizite la Moscova, Naser ad-Din Şah fusese impresionat de disciplina cazacilor. El a obținut de la ruşi, care n-au scăpat ocazia să-şi întărească influența în Iran, să-l ajute la crearea unei brigăzi de cazaci persani conduşi de ruşi, numiți de țar, dar puşi în serviciul şahului. Şi totuşi, acest elan reformator nu a rezistat intrigilor. În 1851, vizirul Amir Kabir a fost destituit şi apoi asasinat din ordinul şahului. Moartea lui a fost pusă în seama amestecurilor străine, bănuite a fi ostile oricărei modernizări a

Iranului. In ciuda guvernării scurte, Amir Kabir a rămas un erou în memoria iranienilor. El a reformat profund statul şi a ţinut piept arbitrariului regal până la martiriu. Naser ad-Din Şah nu şi-a exercitat puterea cu adevărat decât după uciderea vizirului său reformator.

Naser ad-Din Şah a fost dominat de Amir Kabir. Acesta din urmă a înfruntat revolta adepţilor *bab* (1844–1850), o disidenţă a şiismului. În 1850, l-a adus la Tabriz pe Bab, care se erija în purtător de cuvânt autorizat (*bab*) al „Imamului ascuns“, pentru a fi executat. Iranienii reproşau adepţilor lui Bab, apoi *baha'i*, legătura lor cu străinii. Baha'iţii, predicând o religie care-şi spunea nonviolentă, paşnică, cosmopolită, internaţionalistă şi ecumenică, recuzau rigiditatea islamului tradiţional şi se plasau în curentele cele mai deschise influenţei Occidentului, ceea ce însemna trădare pentru numeroşi iranieni. Insurecţia adepţilor lui Bab a avut drept rezultat întărirea temporară a alianţei dintre clerul şiit şi puterea qajară.

Într-o vreme, Naser ad-Din Şah s-a aflat şi sub influenţa lui Malkom Khan (1833–1908), un creştin armean convertit la islam şi care ţinea să promoveze ideile masonice în Iran. Personaj controversat, Malkom Khan a jucat un rol de promotor al modernităţii şi unei ideologii naţionale în Iran. Studiase şapte ani în Franţa la părinţii mekhitarişti, un ordin monastic catolic armean, şi preconiza europenizarea Iranului. Dar Naser ad-Din Şah a văzut în activitatea lui Malkom Khan un „complot republican“ şi influentul consilier a fost constrâns la exil în Turcia. La Istanbul, Malkom Khan s-a împrietenit cu viitorul Sepahsalar, atunci ambasador al Persiei la Înalta Poartă. Pentru a se răzbuna pe conducătorii iranieni, el a lansat o campanie în favoarea Constituţiei în Iran, care a avut o influenţă profundă printre reformatorii iranieni. După proclamarea primei Constituţii Otomane, în 1876, Istanbul devenise într-adevăr locul de exil pentru numeroşi opozanți iranieni împotriva absolutismului şahului. În jurnalul său editat la Londra, *Qanun* („Legea"), şi în *Akhtar* („Astrul"), jurnal persan editat din 1876 până în 1896 de opozanții naționalişti şi laici iranieni exilați la Istanbul, Malkom Khan făcea elogiul civilizației occidentale, precizând că ea se sprijină pe ştiință şi tehnică, şi că motorul său principal cvasimagic erau progresul şi instrucția generalizată – tot atâți duşmani ai „ignoranței morbide care paraliza Iranul". *Akhtar* era, aşadar, partizan al unei reforme a alfabetului pentru a difuza mai bine educația şi ştiința modernă. Cu toate acestea, ziarul voia să-i încredințeze sultanului otoman Abdulhamid conducerea panislamismului (probabil sub influența lui Jamal al-Din al-Afghani, precursorul reformismului musulman), ceea ce a contribuit la reducerea impactului mesajului său în Iran. Unii adepți *bab* se întâlneau la *Akhtar* şi atacau islamul, pe care îl acuzau că a corupt națiunea iraniană cu o cultură a „mâncătorilor de şopârle" (arabii, în stereotipiile la modă în Iran), şi nu scăpau nicio ocazie de a denunța despotismul şi obscurantismul lui Naser ad-Din Şah. În 1870, şahul făcuse un pelerinaj la locurile sfinte şiite din Mesopotamia otomană; impresionat de reformele otomane, el l-a numit ca ambasador la Poartă pe Mirza Huseyn Khan, zis Sepahsalar, pentru a reforma statul. Reformele lui Sepahsalar au ajuns în final să concentreze mai mult puterile în mâinile şahului. În 1896, Naser ad-Din Şah a fost asasinat, la rândul său, de un partizan al lui al-Afghani. A plătit astfel prețul absolutismului şi al încălcărilor repetate ale suveranității Iranului, pe care nu putuse să le împiedice.

În zorii secolului al XX-lea, absolutismul qajarilor începea să fie contestat în mod deschis. Cele trei mari proiecte de modernizare inițiate de vizirii succesivi, Abbas Mirza, Amir Kabir şi Sepahsalar, au fost oprite înainte de a-şi arăta roadele. În ciuda reformelor, puterea politică rămânea înainte de toate patrimonială, semănând cu un centru fără aparat de stat veritabil. Într-adevăr, în sistemul tribal al dinastiei qajare, suveranul administra ţara ca pe o proprietate personală: caseta regală nu se deosebea de Trezoreria Statului. Coroana iraniană era limitată în resurse financiare şi era obligată să recurgă la concesiuni acordate puterilor dominante, Rusia şi Marea Britanie. Îndatorarea Statului se agrava. Rusia şi Marea Britanie foloseau presiunea financiară pentru a obţine avantaje politice: de-acum înainte, adevăratele decizii vor fi luate în afara ţării. Contactele din ce în ce mai directe între conducătorii iranieni şi Europa, precum şi eşecurile militare din Caucaz, apoi din Afghanistan, au dus la ingerinţe tot mai mari ale economiei europene în Persia. Această slăbiciune şi subordonarea drepturilor naţionale care rezulta din aceasta, au provocat o mare mişcare de protest. Iranul se regăsea în acelaşi cerc vicios ca şi vecinul său otoman: să-şi piardă suveranitatea pentru a-şi finanţa modernizarea sau să dispară – asta părea să fie dilema conducătorilor musulmani în secolul al XIX-lea.

De la violenta criză a sectarismului religios pe care Iranul o cunoscuse, între 1844 şi 1850, şi represiunea fără milă pe care o suferiseră, babiţii rămăseseră în mod clandestin opozanţi crânceni ai dinastiei. Elitele se priveau în oglinda Europei şi mulţi îşi pierduseră speranţa că o vor egala într-o zi. Această tendinţă spre autodenigrare, care amplifica protestele împotriva amestecurilor europene, a dus la asasinarea lui Naser ad-Dîn Şah, prima etapă a unei mişcări revoluţionare chemată la acţiuni importante, la începutul secolului XX. Pe moment, abandonându-şi convingerile religioase, elitele laice iraniene şi-au fabricat o nouă identitate, aceea a Persiei eterne.

În acest context zbuciumat, chestiunea religioasă a cunoscut noi evoluții. Conform unei idei admise până la începutul secolului al XIX-lea, suveranul qajar , asemenea unui *mujtahid*, era în drept să exercite autoritatea de interpretare a legii, bazată pe rațiune, şi să discearnă binele de rău în diferite domenii ale politicii, fie că era vorba de probleme militare, economice sau sociale. „De aceea suveranul are dreptul de intervenție [în problemele din această lume] şi de interpretare [tradițiile religioase], în timp ce marii dascăli ai religiei – *mujtahid* – nu au dreptul să guverneze. „ Acest drept, care aparținea în întregime Imamilor şiiți Infailibili, între care ultimul era „ascuns“ de ochii credincioşilor din anul anul 874, nu era cuvenit învățaților ulema.

Din 1813 însă, doctrina puterii clericale a fost afirmată de Mollâ Ahmad Naraqi, care vedea în autoritate nu numai apanajul Profetului şi al imamilor, dar şi al „celor pe care Dumnezeu îi desemnează prin intermediul lor.“ El distingea trei tipuri de autoritate: politică, judiciară şi administrativă. Aşteptând întoarcerea Imamului ascuns, el îi considera pe învățații ulema singurii capabili să legitimeze acțiunea politică. Discipolul său cel mai celebru, Morteza Ansari (1799–1864), a jucat un rol important în întărirea autorității clericale, luând mereu poziție pentru ca ea să se limiteze la sfera juridică. De la Najaf, în Irakul otoman, unde îşi avea reşedința, el a urmărit să definească relațiile dintre simplii creştini şi dascălii religioşi *mujtahid*. El este cel care a codificat dogma şiită modernă; imitarea unui *mujtahid* devenea o condiție necesară pentru a fi recunoscut drept credincios. Pe viitor, *marja'taqlid* , adică *mujtahid* luat ca „sursă de imitație“, era investit cu legitimitatea de a interveni în toate domeniile referitoare la *shari'a*. Acesta era rezultatul unui proces de mai multe secole, în cursul cărora ulemalele şiiților recuperaseră, rând pe rând, în favoarea lor profitul prerogativelor Imamilor Infailibili. Apariția *marja'taqlid* ilustra triumful, în sânul şiismului, a tendinţei favorabile puterii dascălilor religioşi *mujtahid*, o revoluţie în interiorul şiismului, ale cărei consecinţe se vor dovedi incalculabile. Bineînţeles, un cler şiit oficial continua să existe, cu *emam-e jom'a* (imamii rugăciunii de vineri) numiţi de puterea qajară pentru fiecare oraş, dar noua funcţie a clericilor *mujtahid* reprezenta incontestabil veritabila autoritate religioasă. Din acel moment, statul qajar, ca şi statul otoman, se afla confruntat cu o autoritate religioasă şiită care se impunea ca putere spirituală şi temporală.

Astfel, atunci când Imperiul Otoman ilustra, prin evoluţia sa de la începutul secolului XX, influenţa tot mai mare a puterii politice asupra puterii religioase, întotdeauna în numele islamului, Iranul vedea instaurându-se o tensiune din ce în ce mai încordată între un cler şiit cu prerogative tot mai extinse şi Stat, care continua să-şi revendice rolul de protector al şiiţilor.

## 2. *Tanzimat*-ele

Prima jumătate a secolului al XIX-lea a fost pentru Imperiul Otoman o perioadă de tulburări de mare amploare: a pierdut o bună parte din teritoriile sale europene şi africane, între care Egiptul. Într-adevăr, victoria din 1818 asupra wahhabiţilor* din Peninsula Arabică nu însemnase pentru Poartă sfârşitul dificultăţilor. Criza otomană s-a agravat chiar. Grecii şi-au obţinut independenţa în 1827. Francezii au pus stăpânire pe Alger în iulie 1830 şi au cucerit Algeria. Sub conducerea noului lor stăpân, viceregele Muhammad Ali, egiptenii au ocupat Siria în 1831 şi au zdrobit armata otomană la Nizib, în 24 iunie

---

***Wahhabiţi*, mişcare rigoristă musulmană fondată în Arabia Saudită de Muhammad ibn Abd al-Wahhab (1703–1791).

1839. Imperiul Otoman părea pe punctul de a cădea în mâinile egiptenilor când Mahmud al II-lea moare, la 1 iulie 1839, lăsând ca successor un copil de 16 ani.

După ce cultivase vreme de secole disprețul şi indiferența față de o Europă judecată înapoiată şi inferioară, Imperiul Otoman descoperea brusc, pe pielea sa, puterea tehnologică şi militară a acesteia. Din acel moment, a început să se modernizeze împrumutând din cultura europeană. Franța a fost marea inspiratoare a acestei acțiuni şi francezul a devenit cheia acestei erudiții. Dar modernizarea era însoțită de idei noi care îndemnau Puterea să-şi secularizeze instituțiile.

În aceste împrejurări dificile, la 3 noiembrie 1839, chiar la începutul domniei sultanului Abdul-Medjid I (1839–1861), s-a dat citire ordonanței *Khatt-i-şarif* de la Gülkhane. Marele vizir Reşid Paşa, vechi reprezentant al Porții la Londra, a fost cel care a prezentat-o. În mare parte dictată din considerații de politică externă, ea inaugura pentru Imperiu era reformelor (*Tanzimat*) de inspirație occidentală.

Simplu decret imperial (*qanun*), cum au fost multe în istoria dinastiilor musulmane, acest document, deşi nu e vorba despre o constituție, este considerat cel mai vechi document constituțional elaborat vreodată într-o țară musulmană. Ordonanța din 1839 proclama, pentru prima dată, egalitatea în fața statului a tuturor supuşilor Porții, fie ei musulmani sau nu. Acest principiu de egalitate constituia o denaturare a dispozițiilor din *şari'a* elaborată de teologi. Ea sugera, printre altele, să se limiteze puterea arbitrară a sultanului, posibilitatea sa de a legifera liber în domeniile necuprinse în *şari'a*, adică legea *qanun*. Dar, în acelaşi timp, ea limita autoritatea *şari'a* în domeniile educației, justiției şi familiei. Libertățile individuale pe care le acorda ea, erau minore însă. Şi în ciuda proclamării egalității, evreii şi creştinii nu fuseseră recunoscuţi în mod real ca egali ai musulmanilor. Reforma a iscat împotrivirea şi nemulţumirea mediilor religioase musulmane, dar tot astfel, ea nu a trezit entuziasmul nemusulmanilor: putând de acum înainte să fie obligaţi la serviciu militar, ei riscau să devină soldaţii unui stat al cărui caracter islamic nu era deloc contestat.

Egalitatea între musulmani şi nemusulmani a rămas moartă, dar ordonanţa din 1839 a fost punctul de plecare al unei serii de reforme ce au dat Imperiului Otoman instituţiile proprii până la căderea lui. Organizarea judiciară tradiţională a fost prima atinsă, când şi-au făcut apariţia, alături de tribunalul musulman al cadiului, tribunalele de comerţ, apoi tribunalele mixte legate de regimul Capitulaţiilor , înfiinţate după modelul francez. Noi coduri, inspirate tot de modelul francez, au văzut lumina zilei. A urmat reforma învăţământului, care s-a ciocnit de monopolul învăţământului tradiţional.

Criza din 1839 a fost depăşită, iar ambiţiile egiptene refulate în 1841. Dar situaţia Imperiului rămânea precară. În 1845, au izbucnit tulburări în Liban, confruntări între druzi şi maroniţi. În 1853, a reînceput războiul cu Rusia. O dată în plus, Poarta şi-a datorat salvarea intervenţiilor străine. Noua criză internaţională avea să ducă la o nouă proclamaţie reformistă: Ordonanţa din 1856.

Ca şi ordonanţa din 1839, *Khatt-i-humayûn*[*], din 18 februarie 1856, era o decizie a sultanului, teoretic luată de bună voie. Totuşi, ea a fost adoptată în mod clar sub presiunea puterilor europene, la ieşirea din Războiul Crimeii. Proclamată cu mare solemnitate în prezenţa miniştrilor şi înalţilor funcţionari, dar şi a *şeykh ül-islam*, a patriarhilor, a Marelui Rabin şi a reprezentanţilor comunităţilor celor mai importante, noua ordonanţă se străduia să concilieze avantajele acordate comunităţilor nemusulmane cu respectul datorat autorităţii sultanului şi confirmarea tutelei Statului, al cărui caracter islamic era reafirmat. Garantând tuturor supuşilor Imperiului o libertate totală în practicarea religiei lor, ea interzicea orice discriminare bazată pe apartenenţa religioasă, lingvistică şi etnică. Proclama, în principal, dreptul tuturor de a pretinde funcţii publice, egalitatea în faţa legii, şi reforma codurilor de drept penal şi comercial. În spatele acestor măsuri se profilau presiunile europene a căror raţiune mărturisită era de a obţine tot mai multă libertate pentru comunităţile creştine, deja foarte privilegiate pe plan economic prin avantajele comerciale (Capitulaţiile) acordate în secolul al XVI-lea şi reîntărite la mijlocul secolului al XIX-lea. Pofta evidentă a puterilor era contrabalansată de teama lor de a vedea „omul bolnav din Europa“ prăbuşindu-se, lăsând un gol propice unor războaie generalizate. Puterile au luat act de aceste dispoziţii, la 13 martie 1856, în *Tratatul de la Paris* interzicându-se în mod expres „amestecul fie colectiv fie separat în afacerile sultanului sau în administrarea imperiului.“ Se ştie că aşa va fi. În fapt, *Tratatul de la Paris* plasa Imperiul sub dominaţia Marilor Puteri.

---

[*] *Khatt-i-humayûn*, ordin imperial.

Ordonanţa din 1856, care era în mare parte opera a doi oameni de Stat aflaţi de partea reformelor *Tanzimat*, Fuad Paşa (m.1869) şi Ali Paşa (m.1871), a fost ea însăşi punctul de plecare al noilor reforme interne de inspiraţie europeană, foarte importante, atât în planul organizării judiciare, administrative sau financiare, cât şi în cel al educaţiei şi învăţământului. Principiul era că „pentru a atinge toate aceste scopuri, trebuie căutate mijloacele de a scoate profit din ştiinţele, artele şi capitalurile Europei...“

Separarea domeniilor de competență ale religiei şi ale statului era foarte categorică în noile coduri legislative adoptate după 1856. Codul comețului, primul cod laic deja stabilit în 1850 şi inspirat din Codul francez de la 1870, a fost completat în 1860. Gravă încălcare a *şari'a*, mărturia unui nemusulman împotriva unui musulman era de acum înainte acceptată. Un nou Cod penal a fost adoptat în 1858, adaptat după Codul penal francez din 1810. Dar reformatorii au întâmpinat numeroase probleme în elaborarea unui Cod civil, întrucât domeniul privea îndeaproape pe acela care era administrat de dreptul musulman. Sub numele de *Mecelle* (*medjelle*), guvernul codifia ceea ce, în dreptul musulman de inspirație hanafită, privea relațiile sociale (*mu'amalat*). Redactarea s-a desfăşurat în anii 1869–1876. Cu toate acestea, judecătorul avea totdeauna posibilitatea de a se referi la alte soluții admise în hanafism, dar *Mecelle* a contribuit mult la perenitatea dreptului tradiționalîn numeroasele sale domenii de predilecție. Noile coduri au fost aplicate în tribunalele laice (*nizamiyye*) sub controlul Ministerului Justiției. Tribunalele religioase, sub jurisdicția unui *şeykh ül-islam*, au fost menținute, dar cu un câmp de acțiune considerabil redus.

Politica de laicizare se continua în învățământ, însă fără să se atingă de cursul primar sau de *medrese*. În învățământul superior, s-a creat treptat o prăpastie între licențiații şcolilor laice şi cei din *medrese*. Reprezentând două viziuni ale Imperiului, ei se vor înfrunta de-a lungul secolului XIX şi la începutul secolului XX. Înființat în 1868, la Istanbul, Liceul imperial „Galatasaray", cel mai prestigios din Imperiu, „fereastră deschisă către Occident", reunea şcolari educați în franceză, fără deosebire de religie sau de rasă.

Promisiunile din 1856 au rămas, totuşi, în mare parte iluzorii, într-un context de amenințare sporită a intervențiilor străine (război în Balcani, crearea unui Liban cu majoritate creştină în 1864 etc.).

Acest proces de laicizare a instituțiilor a suscitat împotrivirea tot mai mare a învățaților ulema, pentru care ordonanța din 1856 a fost „o zi de lacrimi şi doliu“ Pierderea de către *medrese* a monopolului educației şi declinul ei lent, precum şi limitele impuse legii canonice *şari'a* de noile coduri de legi, îi nelinişteau. Problema apostaziei*, de exemplu, a antrenat dezbateri aprinse. Chiar dacă, după dreptul musulman, convertirea unui musulman la altă religie era totdeauna pedepsită cu moartea, ea a fost comutată la exil, sub presiunea diplomaților europeni. Opoziția clericilor la reforme a atins paroxismul său în 1859, când ulemalele şi şeicii sufiți ai confreriei Naqshabandiyya s-au alăturat în cel mai mare secret militarilor şi intelectualilor, pentru a-l răsturna pe sultan şi pentru a pune capăt *Tanzimat*-elor. Ei au provocat o revoltă (cunoscută sub numele de „răscoala din Kuleli“) care a fost înăbuşită în sânge. În cursul unei alte răscoale din aceeaşi perioadă, ulemalele au declarat în mod simbolic oraşul Istanbul *Durülharb* („Domeniul războiului“), ca şi când el s-ar fi aflat sub controlul necredincioşilor şi ar fi trebuit pornit *jihadul* pentru a-i alunga de acolo.

La mijlocul secolului al XIX-lea, o opoziție nouă începu să se structureze în cadrul unei societăți secrete inspirată de Carboneria italiană înființată la Neapole, la începutul anilor '20, pentru a protesta împotriva întoarcerii absolutismului. Această opoziție nu emana din mediile religioase tradiționale, ci dintr-un cerc literar frecventat de tinerii birocrați, proaspăt licențiați ai noilor şcoli laice sau ai Biroului de traduceri. În fruntea acestei noi generații de gânditori era Namik Kemal (1840–1888), poet şi jurnalist totodată, ataşat ideilor francmasoneriei. Toți

---

**Apostazie*, renegarea publică a credinței religioase.

cunoşteau Europa, Parisul şi Londra, unde locuiseră mulţi ani. Sub numele de „Junii Otomani“, aceştia criticau aspectul pur laic al reformelor întreprinse şi autoritarismul birocraţilor însărcinaţi să le aplice. Junii Otomani deveniră avocaţii unei ideologii originale care asocia modernizarea şi liberalismul cu valorile islamului şi care îşi doreau o monarhie constituţională. În fond, Junii Otomani nu se opuneau reformelor. Dar reformiştii *Tanzimat*-elor, Ali Paşa şi Fuad Paşa, erau vinovaţi în ochii lor pentru că impuseseră Imperiului o modernizare oarbă şi inconştientă care dezechilibrase societatea otomană printr-o secularizare nechibzuită. Ei îi acuzau că introduseseră elementele cele mai superficiale ale culturii occidentale şi că nu luaseră în seamă moştenirea musulmană. Le reproşau, de asemenea, o practică tiranică a puterii şi nepotismul. Într-adevăr, Ali Paşa şi Fuad Paşa nu depindeau decât de sultan şi erau adevăraţii stăpâni ai Imperiului. Iritaţi de critica europeană care prezenta islamul ca un obstacol în calea progresului, Junii Otomani reproşau mereu oamenilor *Tanzimat*-elor că nu au ştiut să reziste la presiunile europene şi că au deschis larg porţile ţării pentru pătrunderea economiei occidentale. Junii Otomani erau nişte reformatori musulmani. Îi putem considera chiar drept primii din lumea musulmană. Jamal al-Dîn al-Afghani, care se afla la Istanbul între 1869 şi 1871, le-a împrumutat de altfel multe dintre ideile sale.

Junii Otomani se sprijineau în principal pe presă pentru a trezi opinia publică în Imperiu. Unul dintre ei, Ibrahim Şinasi (m.1870), a înfiinţat primul ziar liber otoman în anii '60. El scria despre libertatea de expresie şi de opinie, despe idei liberale, conştiinţă naţională, constituţie, despre dreptul natural al popoarelor... Junii Otomani citeau, traduceau şi difuzau scriitorii din epoca Luminilor: Diderot, Fontenelle, Fénelon, Voltaire, Bayle, Montesquieu, Volney, Holbach, Locke. Găseau un sprijin în francmasonerie, care fusese introdusă în Imperiul Otoman încă de la începutul secolului al XVIII-lea, dar la care musulmanii nu au aderat în masă decât la mijlocul secolului al XIX-lea. La întoarcerea din Europa, mulți dintre Junii Otomani, printre care Namik Kemal şi viitorul Murad al V-lea, aderaseră, între 1868 şi 1873, la lojile masonice legate de marele Orient din Franța.

Liberalismul, dreptul de exprimare şi de a fi reprezentați într-un guvern erau idei importante ale Junilor Otomani. Ei vedeau în absolutismul politic al sultanilor consecința declinului contra-puterilor religioase, iar în *Tanzimat* o suită de măsuri administrative impuse de Occident. Pentru ei, „puterea supremă trebuie să susțină legea comună şi nu există nici un motiv pentru a o lăsa intactă în timp ce se reformează toate instituțiile Statului."Junii Otomani cereau un guvern constituțional şi crearea unei veritabile cetățenii. Pot ei să fie prezentați drept protagoniştii Luminilor otomane ? Pentru ei, islamul este progresist şi *şari'a* este cel mai sigur ghid, cu condiția să fie curățată colectivitatea învățaților ulema. Consideră că imperiul poate rezista poftelor Europei, dacă toți supuşii sultanului se unesc în „patria otomană" Ideile lui Namik Kemal vor inspira redactarea primei Constituții din 1876 şi crearea unui parlament în care vor fi reprezentate toate confesiunile. Această fraternitate între confesiuni era posibilă cu condiția ca „nemusulmanii să respecte islamul"

Unul dintre primii artizani ai acestui reformism constituțional a fost generalul Khayr al-Dîn, cerchez de origine, vândut de copil ca sclav pe piața Istanbulului, şi pe care hazardul destinului l-a adus în serviciul beilor din Tunis. În aprilie 1861, Khayr al-Din îl îndemnase pe *bey**-ul Muhammad al-Sadiq să acorde poporului tunisian o Constituție ai cărei termeni fuseseră aprobați, în prealabil, de Napoleon III. Aceasta va fi prima Constituție a unei țări musulmane. Englezii doreau să faciliteze pătrunderea capitalului englez în Tunisia; francezii vroiau aici un stat slab, care să poată fi uşor dominat, şi îl îndemnau pe bei la mai multă autonomie față de Poartă. Promulgată sub presiunea Franței şi a Marii Britanii, cu avantajele politice şi economice cerute de cele două puteri, Constituția a inaugurat un regim constituțional de fațadă, care a fost suspendat în anul 1864. Permițând întărirea influenței Franței, în special, ea a precedat proclamarea protectoratului francez asupra Tunisiei (1881).

---

**Bey/bei*, titlu acordat unui şef militar, unui şef de trib.

Marelui Vizir Midhat Paşa (1822–1884), un apropiat al liberalilor, i-a revenit sarcina de a da o aplicare politică ideilor Junilor Otomani, elaborând prima Constituție otomană, dictată în mare parte şi din considerente de politică externă. A fost creat un parlament, o premieră în lumea musulmană, dacă exceptăm Consiliul Suprem tunisian din 1861. Midhat Paşa făcuse carieră în înalta administrație otomană, după o călătorie de studii în principalele țări europene. El considera că această Constituție ar trebui să pună în practică principiul *Şurei* (consultarea) în care jurisprudența *fiqh* este sarcina şefului de stat. Cât despre Namik Kemal, acesta a comparat suveranitatea poporului cu *bay'a*, ceremonia de întronare a califilor. Toate acestea se întâmplau în plină criză internațională, în zorii unui nou război cu Rusia. Constituția a fost promulgată la 24 decembrie 1876. Noul parlament a obținut destituirea sultanului Abdul-Aziz, apoi, în acelaşi an, aceea a succesorului său, Murad al V-lea, înlocuit de Abdul-Hamid al II-lea. Mai întâi favorabil Constituției, noul sultan avea să se dovedească foarte repede duşmanul ei neîmpăcat.

Prima Constituție otomană era inspirată după constituțiile franceză, belgiană şi prusacă, dar Midhat Paşa profitase şi de experiența constituțională a comunităților (*millet*) nemusulmane ale Imperiului, în principal cea armeană. Erau proclamate libertățile publice, precum şi egalitatea turcilor în fața legii, cu condiția să vorbească limba turcă (care a devenit limba oficială). Textul Constituției prezentate sultanului de către Midhat Paşa stipula că suveranitatea nu aparține poporului, ci lui Dumnezeu, iar sultanul este reprezentantul Lui. În calitatea sa de calif, el este „apărătorul islamului", care rămâne religia oficială a Imperiului. Cu toate acestea, putem descoperi aici schițarea unei cetățenii turce. În 1877, a fost constituit Parlamentul turc. El reunea deputați musulmani, dar şi creştini şi evrei, care nu erau aleşi, ci numiți. Această experiență, unică în islam, care permitea nemusulmanilor să legifereze alături de musulmani, a fost de scurtă durată.

Sultanul Abdul-Hamid țesea intrigi împotriva lui Midhat Paşa, încurajat de o situație catastrofică: foamete în Anatolia (1873–1874), falimentul țării (1875), marea criză economică din Europa (1873–1896), răscoalele succesive din Balcani, la care se adăuga războiul împotriva Rusiei (1877) şi sosirea armatei țarului la doisprezece kilometri de Istanbul. Midhat Paşa a fost arestat şi deportat la un an după proclamarea Constituției „sale". Abdul-Hamid a suspendat Constituția în februarie 1878 şi a ordonat dizolvarea Parlamentului la numai zece luni de la deschiderea lui. Sultanul a transformat monarhia constituțională la care visau Junii Otomani în absolutism: el va domni fără restricție din 1878 până la detronarea sa, în 1909, de către Junii Otomani. După ce s-a debarasat de constituționalişti, Abdul-Hamid a lăsat impresia unei întoarceri, pentru prima dată de la sfârşitul secolului al XVIII-lea, către teocrație, în numele panislamismului conceput ca o ideologie a rezistenței față de dominația europeană. Cu toate acestea, Imperiul a continuat să se modernizeze în timpul domniei sale, îndeosebi în învăţământul superior, cu prestigioasa şcoală a înalţilor funcţionari (*Mülkiye Mektebi* ), astăzi Institutul de studii politice, şi crearea, la Istanbul, în 1900, a primei universităţi moderne din lumea musulmană, *Dar ül-fünun*, care a dat statului turc slujitori eminenţi.

În ceea ce priveşte prezenţa europeană, de care regimul lui Abdul-Hamid voia să se debaraseze, ea a devenit din ce în ce mai puternică, mai ales după 1881, dată la care Imperiul s-a dovedit incapabil să ramburseze datoria sa externă, urmare a falimentului din 1875. Palatul a fost obligat să creeze Casa datoriei publice turce, controlată de europeni. Aceasta avea monopolul sării, tutunului şi al multor alte produse. O treime din Stat ii aparţinea. Fără a fi colonizat, Imperiul era prins în ochiurile plasei aruncate de europeni. Nu mai mult decât politica *Tanzimat* sau decât Constituţia, întoarcerea absolutismului nu a fost în stare să oprească o mişcare inexorabilă de supunere faţă de Europa. În căutarea unei naţiuni turce de negăsit, întemeiată fiind pe religia musulmană, Imperiul era ameninţat mai mult ca niciodată.

Nici *Tanzimat*-ele nici Constituţia din 1876 nu se prevalau de laicitate, dar le însoţeau un proces ireversibil de modernizare şi secularizare. *Tanzimat*-ele au sfârşit cum au început: în mijlocul unei grave crize internaţionale. Războiul cu Rusia s-a terminat cu un dezastru. Noi dezmembrări se anunţau. Sultanul pierduse Moldova (1861) şi România (începând cu 1869). Avea să piardă Serbia (1878), Bosnia şi Muntenegru (1878), Bulgaria (1878). Cesionarea Ciprului Angliei (1878), protectoratul francez în Tunisia (1881) şi ocuparea Egiptului de către forţele britanice (1882) completau acest tablou sumbru.

### *3. Constituție și islam în Iran*

După experiența otomană din 1876, al doilea stat musulman angajat pe calea constituțională (al treilea dacă ținem cont de Constituția tunisiană din 1861) a fost Iranul, ca și predecesorii săi, sub presiunea internațională. Iată ce explică multe chestiuni recurente printre iranieni: Revoluția constituțională persană din 1906 a fost rodul rivalităților anglo-ruse? O putem vedea ca parte a unui plan britanic pentru a pune capăt influenței rușilor, protectori ai monarhiei absolutiste qajare? În Iran, mulți explică astfel eșecul mișcării: elitele nu erau oare sistematic manipulate? Britanicii nu jucau oare pe două fronturi, susținând constituționaliștii și încurajând pe ascuns mollahii potrivnici Constituției și, fapt de notoriu, atașați legației britanice de la Teheran ? Ca dovadă, apariția târzie a revendicărilor, în special cea a unei Constituții, (*mashruta*) și, într-un mod mai evident, intervenția diplomaților britanici în formularea finală a revendicărilor din timpul ocupării grădinilor Legației britanice la Teheran (august 1906). Intervenția străină va subverti revendicările de la originea lor, ceea ce va explica de ce revoluția nu a dat naștere unui regim parlamentar și liberal.

Așteptările erau, totuși, imense. Iranienii nu mai suportau absolutismul, arbitrariul și corupția puterii. De asemenea, respingeau dependența tot mai mare a țării lor. Această dependență nu încetase să se amplifice: Capitulațiilor li se adăugaseră concesiunile și împrumuturile străine care puneau principalele sectoare ale economiei iraniene sub dominația europenilor. În 1899, administrația vămilor a fost încredințată unui belgian, Joseph Naus. Omul a devenit repede oaia neagră a iranienilor, supuși unei administrații care îi defavoriza. Sechestrul europenilor părea un proces ineluctabil. În acest context, înfrângerea ruşilor de către japonezi, la Port-Arthur, în 1905, a declanşat o imensă speranţă, nu numai în Iran, ci în toată lumea musulmană. Era deci posibilă înfrângerea unei puteri europene! În ce îl priveşte, Malkom Khan nu a văzut în asta confirmarea poziţiilor sale faţă de islam: „E adevărat că japonezii au copiat Europa. Nu există obstacol acolo, ca pentru noi, căci religia lor nu este la fel de puternică."

Revoluţia începuse printr-o mişcare încadrată de ulemale. În timpul unei manifestaţii, în decembrie 1905, au circulat primele petiţii pentru crearea unei „case a justiţiei" (*adâlat-khane* ). Plecarea lui Naus era deopotrivă cerută. De asemenea, demisia cutărui sau cutărui ministru. Era însă greu să-ţi dai seama de sensul exact al revendicărilor, întrucât nu exista deloc unanimitate: pe de o parte, populaţia îi urma, ca de obicei, pe învăţaţii ulema, dar nu avea multă simpatie pentru marii comercianţi din Bazar, aliaţi tradiţionali ai clerului şiit, fiindcă pe aceştia îi făcea responsabili de creşterea preţurilor. În ce-i priveşte pe învăţăţii ulema, ei înşişi erau împărţiţi în mai multe tabere. Şeicul Fazlollah Nuri, teolog reputat, cel mai erudit şi cel mai respectat din Teheran, manifesta poziţii interpretate ca fiind mai degrabă favorabile puterii. Alte ulemale, precum Sayyed Mohammad Tabataba'i şi Sayyed Abdollah Behbahani, insistau să dea o semnificaţie religioasă dorinţei de justiţie. Ei condamnau despotismul prin vocea sirianului al-Kawakibi (m.1902): despotismul este asimilabil unei forme de asociaţionism (*shirk*), căci tiranul se crede independent sau egalul lui Dumnezeu, iar unicitatea divină nu poate fi aflată decât în unitatea societăţii. Era deci necesară o reconciliere între guvern şi naţiune ca să poată face front comun în faţa ameninţării europene. În realitate, manifestanţii se dovedeau incapabili să formuleze altceva decât nişte cereri vagi, deseori marcate de un corporatism derizoriu (desființarea dreptului de timbru asupra pensiilor vărsate clerului, de exemplu). Pe neașteptate, negociatorii acceptați ca intermediari între guvern și manifestanți au inventat niște formulări, care dezvăluiau poziții în favoarea reformelor laice. Astfel, pentru prima dată, a fost cerută o „adunare consultativă națională pentru a aplica legea egalității pe întreg teritoriul Iranului.“ Toate componentele societății, conform cu diviziunea tradițională, care semăna puțin cu cea a statelor din Vechiul Regim al Franței, trebuiau chemate să o aleagă. Iar această adunare trebuia să aibă puterea de a cenzura guvernul și de a legifera. Prin urmare, fără ca ulemalele să-și dea seama în mod clar, revendicările au fost exprimate într-un registru mult mai laic de către intermediarii care și-au însușit sensul dat mișcării.

Represiunea a făcut doi morți printre nobilii *sayyed*, în iunie 1906. Funeraliile lor au adunat o imensă mulțime, ocazie de a evoca martiriul Imamului Huseyn în fața tiranului, califul omeiad , eveniment fondator al șiismului. Guvernul a adus trupele. De data aceasta, s-au înregistrat șaizeci de victime. Solidaritatea clericală a imprimat un ecou național acestui protest spectaculos. La Teheran, negustorii și meșteșugarii au închis prăvăliile, în timp ce manifestanții și-au aflat refugiu în locurile lor tradiționale de adăpost (*bast*): reședințele marilor ulemale, grajdurile regale și enclavele diplomatice. Delegații de negustori au cerut să intre în grădina Ambasadei britanice. Curând, mii de manifestanți au năvălit, înălțând corturi în interiorul legației. Însărcinatul cu afaceri britanic și-a asumat rolul de intermediar între manifestanți și guvern. O febrilă activitate politică se desfășura în gradina britanică. La Tabriz se derula un scenariu similar la Consulatul englez din oraș. Trebuie spus că britanicii nu erau nemulțumiți de presiunea exercitată astfel asupra unui guvern pe care îl considerau rusofil. În contact cu organizațiile social-democrate şi revoluţionare din Caucaz şi cu Junii Turci, capitala Azerbaidjanului iranian a devenit locul de întrunire a tot ce Caucazul putea socoti emigranţi iranieni din Baku şi din nordul Azerbaidjanului aflat sub dominaţia rusă, armeni şi social-democraţi din Caucaz vânaţi de ruşi după eşecul Revoluţiei din Rusia, în 1905, şi legaţi de mişcarea muncitorească rusă. Printre cei din Tabriz, unii fluturau drapele roşii şi cereau republică.

Şahul s-a văzut constrâns atunci să cedeze: l-a trimis pe premierul său şi a ordonat convocarea unei Adunări consultative naţionale. Manifestanţii, mai ales cei din Tabriz, respinseseră într-adevăr chemarea Adunării islamice, pentru a nu risca să-i piardă pe cei pe care ulemalele îi îndepărtaseră. Textul final al Constituţiei a fost publicat la 9 august 1906 şi acceptat de toţi. Inspirată în mare parte din Constituţia belgiană, prima Constituţie persană era rezultatul unui compromis între grupuri cu interese foarte diferite. Puterea şahului era limitată în proporţie chiar mai importantă decât o va stipula, doi ani mai târziu, a doua Constituţie turcă pentru sultanul din Istanbul. Era o mare satisfacţie pentru intelectualii naţionalişti şi negustorii din Bazar. Câştigaseră principiile de reprezentare naţională, de libertate de exprimare şi justiţie socială, Parlamentul avea drept de control asupra împrumuturilor Statului, iar miniştrii răspundeau în faţa Adunării. O premieră în Iran ! Cât despre responsabilii religioşi, aceştia impuseseră un articol care prevedea că şahul şi miniştrii săi trebuiau obligatoriu să fie şiiţi duodecimani şi că nimic, în educaţie şi presă, nu trebuia să fie susceptibil de a ofensa şiismul. Constituţia persană recunoştea şiismul ca religie oficială a ţării. Era o alterare importantă a principiilor de egalitate între supuşi şi de libertate. Textul constituţional făcea explicit referire la „sfânta lege islamică“, dar ideea de „naţiune“ era subiacentă, ilustrând o identitate laică nouă. Cu toate acestea, constituţionaliştii nu cunoşteau nimic despre funcţionarea unui regim parlamentar şi nu ştiau exact ce vor. Legea electorală a fost elaborată în grabă, pentru că starea proastă a sănătății şahului provoca teama de un reviriment al dinastiei, în caz de succesiune. Alegerile s-au organizat cu o suprareprezentare a Teheranului. Locurile au fost repartizate conform celor şase grupuri sociale: prinții şi membrii familiei Qajar, ulemalele şi notabilii, comercianții, proprietarii de pământ şi țăranii şi, în fine, corporațiile meşteşugarilor. În ciuda spiritului său puțin democratic, această Adunare a jucat rolul de Parlament, iar printre primele măsuri figura crearea unei bănci şi a unei armate naționale. După moartea şahului, la 9 ianuarie 1907, o comisie a Parlamentului s-a angajat la redactarea unui supliment la Legea fundamentală. S-au inspirat atunci din Constituția belgiană şi din cea franceză. În acest moment, au izbucnit divergenţe de fond între constituționalişti, care demonstrau că, în spatele cuvântului „constituție", se ascundeau concepții radicale diferite de ceea ce trebuia să fie puterea politică în Iran. Mai cu seamă, şeicul Fazlollah Nuri se opunea legiferării libertăților individuale, care ar fi dus la recunoaşterea unui „duşman al islamului" – dreptul de exprimare; de asemenea, acesta era ostil recunoaşterii egalității tuturor cetățenilor iranieni fără deosebire de religie. El spunea, într-adevăr, că o asemenea recunoaştere ar fi dus rapid la sustragerea justiției de sub influența religiei şi că ar fi condus la suprimarea tribunalelor religioase, din care învățații ulema îşi trăgeau o bună parte a veniturilor. Încă de atunci, înfruntarea părea inevitabilă între cele două tendințe.

Spre deosebire de ulemale, Tabriz trimisese în Parlament pe cel mai tânăr deputat al său, Sayyed Hasan Taqizadeh (1878–1970). Fiu de *mollah*[*], el era adeptul ideilor noi deja în vogă în Caucaz, la Istanbul şi în Egipt. Radicalismul său anticlerical, raţionalismul politic şi impetuozitatea sa au fost punctul principal al naţionaliştilor „progresişti" În absenţa partidelor politice, clivajele se exprimau indirect prin *anjoman* , asociaţii politice sau cluburi care proliferau din vara lui 1906.

---

[*] *Mollah*, personaj oficial musulman, *molla*.

În Suplimentul la Legea fundamentală, au fost tranşate mai multe chestiuni simbolice legate de religie. Articolul 1 afirma supremaţia oficială a islamului şiit duodeciman , un principiu votat rapid. Dar Articolul 2, care stipula că Parlamentul nu putea să contrazică în niciun fel legea coranică (*şari'a*), al cărei garant era regele, a suscitat numeroase discuţii. Cu această ocazie, partizanii lui Fazollah Nuri şi cei ai lui Taqizadeh s-au înfruntat foarte dur. În final, a fost adoptat un compromis: un comitet format din cinci persoane, alese de Adunarea Naţională dintre cei douăzeci *mojtahed* prezentaţi de ulemale, avea locuri rezervate şi era admis să participe la dezbateri cu drept de veto. Acest articol era o victorie *à la Pyrrus* pentru ulemale, deoarece nu va fi niciodată aplicat. Niciun cleric de rang înalt nu a acceptat să se afle într-o adunare a cărei legitimitate îi părea mai mult decât îndoielnică din punctul de vedere al *şari'a*, pentru care era singurul interpret abilitat. În iunie 1907, Fazlollah Nuri s-a retras cu fidelii săi în sanctuarul lui Shah Abdol-Azim din sudul Teheranului, de unde a condus o campanie violentă împotriva Constituţiei. Spre deosebire de constituţionalişti, care doreau Constituţia şi un regim de drept parlamentar, ei vedeau în Legea religioasă (*mashrû'e*) singura sursă de legitimitate a legislaţiei. Atunci când ameninţarea revoluţionară se contura, mai ales în Azerbaidjan, între Mohammad Ali-Şah şi clericii cei mai potrivnici Constituţiei s-a stabilit o reconciliere. Fazlollah Nuri a fost atunci perceput ca aliatul cel mai sigur al şahului.

În acel moment, atitudinea Marii Britanii se schimbase radical; ea se arăta din ce în ce mai favorabilă menținerii regimului absolutist de la Teheran, înspăimântată de amplificarea mişcărilor revoluționare şi de ridicarea multor provincii împotriva puterii centrale. Pentru a asigura frontierele imperiilor lor, în 1907, englezii şi ruşii au ajuns la un acord de împărțire a Iranului în două zone de influență, rusă la nord, britanică la sud. Odată cunoscut acordul, spre stupefacția indignată a populației, englezii au încetat să mai fie considerați apărătorii libertății şi ai Constituției. Nu veneau ei în sprijinul absolutismului ?

În aceste împrejurări din ce în ce mai tensionate, şahul Mohammad Ali a semnat Constituția şi Suplimentul ei la 9 noiembrie 1907 şi s-a prezentat în fața Parlamentului pentru a jura credință. Dar radicalii din Tabriz cereau destituirea lui. Constituționaliştii cereau crearea unei armate naționale pentru a scoate țara de sub incidența legii milițiilor şi armatelor legate de puterile străine, precum cazacii persani. În acel moment, Mohammad Ali-Şah a încercat o lovitură de stat care a eşuat, însă a fost susținut de către ruşi şi englezi, uniți de circumstanță. Parlamentul era atunci pradă înfruntărilor ce-l paralizau, în mod special cu privire la crearea unui sistem judiciar etatizat, care să înlocuiască parțial justiția religioasă controlată de ulemale, şi cu privire la înființarea de şcoli moderne. La 23 iunie 1907, cazacii au atacat Parlamentul şi l-au zdrobit. Mulți deputați s-au refugiat în incinta Legației britanice. Alții au fost executați după procese sumare, expeditive. Cu regimul parlamentar răsturnat, şahul a guvernat prin decrete. Cazacii persani, comandați de Liakhov, dețineau Teheranul. Iranul intra într-o perioadă de aproape doi ani cunoscută sub numele de „micul despotism“ (*estebdâd-e saghîr*).

Este pentru a doua oară, după Tabriz, când se ripostează la această întoarcere a absolutismului. Comitete înarmate de grupurile revoluționare din Caucaz, conduse de eroi populari, țineau piept trupelor guvernamentale. Anticlericalul Taqizadeh nu şi-a menajat atunci eforturile pentru a susține financiar aceste miliții. În februarie 1909, Raşt, la Marea Caspică, a căzut în mâinile revoluționarilor. Constatând iminența pericolului, Mohammad Ali-Şah a restaurat Constituția la 10 mai 1909, însă era prea târziu. Constituționaliştii au cucerit Teheranul la 16 iulie, dând puterea unor grupuri disparate: militanți social-democrați erau amestecați cu şefi de război fără scrupule. Şahul s-a refugiat la Legația rusă. Dar şeicul Fazlollah Nuri a respins orice protecție străină alta decât cea musulmană. El a fost judecat sumar de către un tribunal şi spânzurat în piața publică, în prezența unei mulțimi numeroase, la 31 iulie 1909.

Constituționaliştii l-au urcat pe tron pe prințul moştenitor, Ahmad-Şah, de 13 ani, sub autoritatea unui regent. În acel moment, puterea centrală era foarte slăbită, o parte importantă a țării scăpând controlului Teheranului. S-a format un guvern de notabili care s-a dovedit repede incapabil să reziste poftelor străine sau să restabilească ordinea în provinciile insurgente. Constituționaliştii se împărțiseră clar în laici şi religioşi. Parlamentul era martor al rivalităților lor din ce în ce mai sterile, atât de ireconciliabile erau viziunile lor. Legea fundamentală din 1906–1907, care recunoştea libertățile individuale, a antrenat crearea unor tribunale civile pentru conflictele de proprietate şi problemele financiare, precum şi un sistem de curte de apel pentru a permite o revizuire a procesului de judecată, imposibilă în justiția religioasă. Însă primele tentative de codifiere a legilor s-a lovit de opoziția ulemalelor şi numai un cod comercial a fost promulgat, mai târziu, în 1915. Sayyed Abdollah Behbahani, care se opunea constant lui Taqizadeh în Parlament, a fost asasinat pe 16 iulie 1910. Cunoscut pentru pozițiile sale antireligioase, Taqizadeh a fost acuzat de uciderea acestuia şi constrâns să părăsească țara. Heraldul ideilor naționaliste şi laice nu va reveni în Iran decât în 1920, când la putere se afla Reza Khan şi în slujba căruia a rămas. Intervenția rusă din 1911 a pus capăt anarhiei din jur. În mod deschis ostili aspirațiilor democratice şi naționale, ruşii nu s-au mulțumit cu dizolvarea Parlamentului, ci au ocupat cu forța armată nordul Iranului, exercitând o represiune feroce împotriva naționaliştilor şi constituționaliştilor. Economie, finanțe, bănci, poştă, armată, învățământ superior, toate serviciile importante ale țării, din acea vreme, erau conduse de occidentali, europeni şi americani.

Revoluția constituțională persană eşuase. Prestigiul ulemalelor, oricare i-ar fi fost limitele, era atins de acest eşec. Mai ales, un divorț definitiv părea consumat între laici şi clerici. Frontul unit, constituit pentru a rezista ingerințelor engleze în timpul Primului Război Mondial, nu a durat decât scurtă vreme.

Revoluția constituțională din 1906–1907 din Iran şi dezbaterile intense pe care le-a suscitat fuseseră dovada unei grave dezbinări în rândul clerului şiit, până acolo încât un *mojtahed* să ajungă să pronunțe excomunicări mutuale. Contrar unei versiuni consacrate de anticlericali şi reluată după aceea de regimul Pahlavi, cu scopul de a discredita mişcarea religioasă, Şeicul Fazlollah Nuri nu era un partizan al absolutismului. De fapt, el împărtăşea cu alți ulema ideea că despotismul şahului contravenea comandamentelor islamului. Ceea ce l-a făcut să se afle printre primii care să propună un regim constituțional, pentru a reconcilia puterea qajară şi populația iraniană. El s-a disociat de mişcarea constituționalistă din momentul în care aceasta, mai ales sub influența radicalilor din Tabriz, a luat o întorsătură din ce în ce mai anticlericală şi, uneori, chiar antireligioasă. Fazlollah Nuri a început atunci să predice, nu pentru o întoarcere la absolutism, ci pentru o Constituţie fondată pe *şari'a*. Aceasta este semnificaţia expresiei *maşrûta maşrû'e*. În comparaţie cu el, în sânul clerului, se ridicau partizanii necondiţionat ai Constituţiei. În fruntea lor, în Iran, cei doi *sayyed*, Abdollah Behbahani şi Mohammad Tabataba'i. Aceştia au primit sprijinul greu al juriştilor *mujtahid* din oraşele sfinte şiite din Irak, în frunte cu ayatollahul Khurasani, instalat la Najaf. Unul dintre învăţaţii ulema din Najaf, Muhammad Huseyn Nâ'îni (1860–1936), a scris chiar un tratat de *fiqh* în 1909, în care asimila despotismul cu necredinţa şi făcea din regimul constituţional o datorie religioasă. Este adevărat că aceşti *mujtahid* din Najaf au jucat un rol decisiv în căderea şahului. Dacă nu s-ar fi ridicat împotriva lui Mohammad Ali-Şah şi împotriva aliaţilor săi ruşi, prin telegramele şi acţiunile lor, suveranul qajar ar fi continuat probabil să domnească. Constituţia persană nu ar fi fost restaurată în iulie 1909. Cu toate acestea, radicalismul anticlerical al naţionaliştilor, odată ocupat Teheranul de trupele lor, provocase deja o înverşunare a celor doi heralzi ai constituţionalismului religios: Behbahani şi Tabataba'i au apărat cot la cot ideea potrivit căreia Constituţia nu trebuie să fie contrară islamului. În consecinţă, ei se arătau, la rândul, drept conservatori. Spânzurarea şeicului Fazlollah Nuri în 1909 a fost ca o lovitură de trăsnet. Persoana unui *mujtahid* este într-adevăr considerată sacră la şiiţi şi a lua viaţa unuia dintre ei era de neimaginat. Acest episod a pus capăt în mod brutal dezbaterii constituţionale din sânul ierarhiei religioase şiite, dornică să-şi regăsească unitatea în faţa acestui afront major. Nâ'îni şi-a aruncat chiar lucrarea despre necesitatea Constituţiei în apele Tigrului, la Bagdad. Clerul şiit şi-a concentrat eforturile pentru a mobiliza populaţia împotriva invaziilor europene care se înmulțeau. Moartea în 1911 a lui Khurasani, şeful incontestabil al constituționalismului religios, a pus capăt înfruntărilor dintre partida *mashrûta* (partizanii Constituției) şi *mustabidda* (partizanii absolutismului, cei pe care adversarii îi prezentau, adesea, în mod greşit). Nu s-a mai vorbit despre Constituție. Alianța dintre ulemale şi intelectualii persani naționalişti şi laici a eşuat. Dacă exceptăm scurta perioadă a lui Mosaddeq (1951–1952), nici nu mai poate fi vorba despre asta. Totuşi, în ciuda dezamăgirii ulemalelor în ceea ce priveşte regimul constituțional, constituționalismul religios marcase profund cultura clericală şiită. El se va ridica în favoarea revoluției islamice din Iran, în timpul Constituției Republicii islamice a Iranului, în 1979. Khomeyni va spune atunci că, în disputa dintre Fazlollah Nuri şi opozanții săi, Fazlollah este cel care a avut dreptate. Contradicția între legitimitatea națiunii, reprezentată de Parlament, şi islam, cel interpretat de *mojtahed*, va fi deci, în aparență, rezolvată prin adoptarea teoriei *velâyat-e faqîh*. Teologul recunoscut drept cel mai mare savant va garanta atunci caracterul islamic al Constituției şi al legilor. Parlamentul nu va mai putea fi folosit împotriva islamului.

### *4. De la Junii Turci la kemalism*

Opoziția față de politica autoritară a sultanului nu a întârziat. Însă această opoziție era divizată: Liga pentru inițiativa privată şi descentralizare a prințului Sabahettin, cunoscută mai târziu sub numele de „Antanta liberală“, propovăduia o monarhie constituțională otomană decentralizată; ceilalți, numiți în Europa Junii Turci, s-au manifestat în anii '80. Ei erau partizanii unei monarhii turce dotată cu un stat puternic inspirat de republica iacobină. Mulți dintre ei erau ieşiti din şcolile moderne, din şcoala Mülkiye printre altele, iar unul dintre grupurile cele mai active, întemeiat la Şcoala de Medicină, a adoptat numele de *Unitate şi Progres*. Pus sub obroc de Abdul-Hamid, constituţionalismul a reapărut la sfârşitul secolului XIX, dar schimbat în mod sensibil. Spre deosebire de Junii Otomani, aspiraţiile Junilor Turci se raportau la o viziune laică a istoriei, inspirată de pozitivismul lui Auguste Comte şi de francmasoneria europeană (bine implantată în Balcani şi la Salonic).

Cu mai puţin respect faţă de religie şi partizani ai materialismului biologic, numeroşi membri ai mişcării se exilaseră la Paris. De acolo însă continuau lupta împotriva lui Abdul-Hamid. Climatul din A III-a Republică şi dezbaterile în jurul învăţământului, suscitate de campania de laicizare dusă de către Jules Ferry în anii 1880, favorizau modul de gândire al Junilor Turci. La Paris, unul dintre ei, Ahmed Riza, formase comitetul „Uniune şi Progres". Un alt grup s-a constituit la Salonic, poarta de intrare a ideilor europene în Imperiu, altele la Geneva şi la Cairo. Ahmed Riza era un pozitivist, elev al lui Auguste Comte şi apropiat al lui Pierre Lafitte, ale căror cursuri le-a frecventat la Paris. Numeroşi Juni Turci, mai ales cei legaţi de Ahmed Riza, aveau un adevărat cult pentru August Comte. Materialismul biologic şi darwinismul deveniseră religia lor. Pentru Junii Turci, filozofia pozitivistă, atunci dominantă în Europa, făcea caduce toate celelalte filosofii. Ahmed Riza a adoptat deviza „Ordine şi Progres", plasată pe prima pagină a revistei *Meşveret* („Constituţionalism") pe care o edita la Paris, în 1895. Junii Turci pozitivişti se distingeau deci în mod net de Junii Otomani prin interpretarea islamului. Ei nu aveau niciun plan de reconciliere a ştiinţei cu tradiţia musulmană. Ahmed Riza a scris chiar, în 1885, că islamul este un fel de „boală de nervi". Scopul lor nedeclarat era să înlocuiască religia cu ştiinţa.

Foarte repede, aceşti tineri intelectuali au făcut alianţă cu militarii, la Salonic, la începutul secolului XX. Militarii erau influenţaţi mai mult de viziunea militară germană care propovăduia un stat puternic şi-i încuraja pe militari să conducă modernizarea. La data celor două congrese (1902 şi 1907), au decis să se unească sub denumirea de Comitetul „Unire şi Progres“ (*Ittihad ve Terakki Cemiyeti*). Aproape două treimi dintre unionişti erau originari din provinciile Salonicului, din Monastir (astăzi Bitola, în Macedonia) şi din Kosovo. În 1908, ei au obţinut de la sultanul Abdul-Hamid restabilirea Constituţiei sub presiunea armatelor din Macedonia şi Tracia, care au întreprins un marş către Istanbul. Vestea restituirii Constituţiei a fost întâmpinată cu mare bucurie. Junii Turci beneficiau în întregime de sprijin popular, de care Junii Otomani fuseseră lipsiţi. Au fost convocate alegeri libere. O nouă Constituţie, inspirată după cea din 1876, reducea considerabil puterile sultanului.

Revoluţia din 1908 punea capăt absolutismului hamidian, dar nu şi conflictului dintre apărătorii statului religios şi cei ai modelului occidental. Revendicarea comună a unei cetăţenii otomane punea problema formei de Stat otoman constituţional: Comitetul Unire şi Progres al lui Ahmed Riza preconiza un naţionalism turc, împotriva altora, care erau în favoarea unui liberalism otoman. Ajunşi la putere, Junii Turci s-au împărţit, la rândul lor, în trei tendinţe asupra principalului subiect de controversă: aplicarea Legii *şari'a*. Nu era islamul religia oficială a Imperiului, conform articolului 11 din Constituţie, care stipula că „religia Statului otoman este islamul“?

Până atunci, reformiştii musulmani şi pozitivişti colaboraseră împotriva absolutismului. Dar, foarte repede, cele două viziuni se dovediră ireconciliabile. Tensiunea dintre aceste tendinţe a fost ilustrată de următoarea declaraţie a unui deputat al clericilor: „Dumnezeu a luat ştiinţa purtătorilor de turbane şi a dat-o celor care poartă fes." Divorţul părea consumat între pozitivişti şi religioşi. Opoziţia dintre diferiţii protagonişti a ajuns la punctul de ruptură.

În 1909, s-a încercat o lovitură de stat de sorginte islamică împotriva regimului Junilor Turci: ulemale, sufiţi şi militari au invadat străzile strigând „Noi vrem *şari'a !*," Contrar versiunii istoriografiei kemaliste, nu era vorba despre partizanii întoarcerii la absolutismul lui Abdul-Hamid. Aceşti „islamişti" erau fideli Constituţiei, dar ei nu o concepeau fără *şari'a*. Le va trebui mai mult de o săptămână unioniştilor pentru a prelua din nou controlul ţării cu ajutorul armatei. Represiunea a fost sângeroasă şi a constrâns la exil numeroşi participanţi la „revoluţia islamică". Zdrobirea mişcării a însemnat sfârşitul domniei lui Abdul-Hamid, care a fost detronat. Dervişul Vahdeti şi conducătorii Uniunii Muhammadiene, o asociaţie de ulemale şi şeici sufiţi favorabili Constituţiei, dar hotărâţi să determine aplicarea Legii *şari'a*, au fost spânzuraţi în piaţa publică. Singurul scăpat de supliciu, Said Nursi, va forma câţiva ani mai târziu „Nurcu" („Partizani ai Luminii"), astăzi cel mai puternic fief al islamului turc. Aproape concomitent (1909), Şeicul Fazlollah Nuri, în Iran, şi dervişul Vahdeti, în Imperiul Otoman, au fost probabil primele victime religioase ilustre a ceea ce avea să devină laicitatea autoritară.

Situaţia externă nu se ameliora deloc. Turcia Junilor Turci a cunoscut mai multe crize legate de răscoalele din Balcani, intrigile europene, de criza internaţională din 1912, cea mai importantă după cea din 1876 (războiul cu Rusia) şi de angajarea sa alături de Germania în timpul Primului Război Mondial. Primul Război Balcanic (1912) a antrenat după sine pierderea aproape a tuturor teritoriilor europene ale Imperiului

Otoman: Albania (1913), Macedonia (1913), Tracia (1913) au ieşit din Imperiu, după Grecia, Serbia, Muntenegru şi Bulgaria, de-acum înainte independente. Otomanii au părăsit Tripolitania în favoarea italienilor în 1911 şi au trebuit să reziste unei invazii ruseşti în Anatolia orientală, între anii 1914–1915. În sfârşit, abolirea Capitulațiilor în 1914 a provocat furia puterilor europene. În aceste condiții dramatice, triumviratul celor trei paşale unioniste (Enver, Talat şi Cemal) a impus sistemul partidului unic: orice opoziție a fost redusă la tăcere. În timpul regimului lor a fost semnat decretul pentru „deplasarea“armenilor din Anatolia, acuzați că i-au ajutat pe ruşi. Comitetul Unire şi Progres, care conducea din nou țara cu mână de fier, după lovitura de stat din 1913, funcționa ca o societate secretă şi se sprijinea pe rețeaua francmasoneriei. Nu exagerăm dacă spunem că, până în 1918, puterea a fost în mâinile francmasoneriei. Marele Orient Otoman, prima lojă otomană, înființată în 1908, a primit în rândurile ei o mare parte a conducătorilor. Talat Paşa ocupase chiar funcția de Mare Maestru al Marelui Orient Otoman, din 1909 până în 1912. Învățații religioşi puteau denunța sus şi tare „Statul Masonic“

Intrarea în război alături de Germania s-a făcut în numele islamului. La 11 septembrie 1914, ulemalele lansau în numele sultanului-calif, „Comandantul credincioşilor“, un apel la războiul sfânt: „Toți musulmanii, cei din Crimeea şi din Caucaz şi Turkestan, cei din Indii, ca şi cei din Africa, trebuie să considere ca pe cea mai imperioasă datorie religioasă să participe la luptă cu trup şi suflet.“ *Şeykh ül-islam* a chemat la *jihad* împotriva englezilor, ruşilor şi francezilor. Acest apel a avut un ecou slab în lumea sunnită; paradoxal, şiiții au fost cei care au primit cel mai favorabil apelul, fie că se aflau în Iran sau în oraşele sfinte din Irak. În câteva luni, Imperiul a pierdut toate provinciile sale arabe, odată cu ocuparea Irakului (1914–1918), a Palestinei (1917) şi a Siriei (1918). Era astfel redus la dimensiunile pe care le avea în secolul al XV-lea. Otomanii nu mai păstrau în Europa decât Tracia orientală. În ciuda victoriei din Dardanele (1915–1916), cu preţul a 85.000 de morţi otomani, şi în ciuda apărării înverşunate a Strâmtorilor, care a costat-o viaţa a 400.000 de oameni, ţara era înfrântă şi se văzu obligată să semneze Armistiţiul de la Mudros (30 octombrie 1918). Unioniştii erau înfrânţi, iar conducătorii lor fugiţi.

Cu toate acestea, în cursul celui de-al doilea regim constituţional, între 1908 şi 1903, Imperiul a cunoscut prima sa experienţă adevărată de monarhie parlamentară. Cu foarte multe schimbări, cu întreceri electorale, libertatea presei, dezbateri, editură, drept la grevă, drept de adunare şi revendicări feministe, ea a fost martora noilor reforme de o amploare fără precedent. Între 1910 şi 1914, o nouă politică de modernizare a şcolilor *medrese* a fost lansată prin introducerea de noi materii de studiu. În 1913, competenţa tribunalelor religioase a fost şi mai limitată. Iar între 1916 şi 1917, o nouă politică de secularizare avea să meargă şi mai departe. *Şeik al-islam* se văzu din nou cantonat în rolul său de şef religios (1916). Tribunalele islamice au trecut sub jurisdicţia Ministerului Justiţiei (1915), iar justiţia a fost unificată, în timp ce învăţaţii ulema erau practic transformaţi în funcţionari. Imperiul a redactat un Cod al Familiei, primul în islam. Fundaţiile *wakf* au trecut sub jurisdicţia unui Minister pentru *Waqf* controlat de Ministerul de Finanţe. Şcolile *medrese* au trecut sub controlul Ministerului Educaţiei, iar învăţământul a fost unificat. Această politică era justificată, în ochii unioniştilor, de condiţiile de război. Ea viza mai puţin să limiteze câmpul islamului decât să pună instituţiile religioase sub controlul Statului, anticipând astfel reformele lui Mustafa Kemal.

Situația femeilor era prin excelență problema care opunea occidentaliştii şi „islamiştii". Încă din 1908, fusese lansată o campanie împotriva purtării vălului. Primul liceu de fete a fost deschis în 1911. În timpul războiului, necesitatea de a recurge la munca femeilor în economia de război fusese recunoscută. Iar în 1917, reforma Codului Familiei a fost benefică: femeia a obținut astfel dreptul de a cere divorțul şi, chiar dacă poligamia nu era interzisă, au fost adoptate totuşi numeroase dispoziții favorabile femeilor. Aceeaşi opoziție se regăsea şi în economie: occidentaliştii lăudau economia de piață şi libera inițiativă; islamiştii considerau capitalismul ca un rău venit din Occident şi lăudau echitatea, prețul just şi respingerea profitului, proprii moralei religioase.

Marele învingător al revoluției din 1908 fuseseră pozitiviştii, dar ei erau aprig combătuți de către „islamişti". Pentru aceştia din urmă, care deveniseră cititori asidui ai lui Muhammad Abduh (m.1905), heraldul reformismului musulman în Egipt, trebuia acționat *à la japonaise*, adică să iei din ştiința şi tehnica occidentală fără a abandona religia. Imperiul se angajase, deci, într-o excepțională căutare de identitate, dând curs dezbaterii antamate un secol mai devreme asupra locului islamului într-o societate modernă, de inspirație europeană. Între islamism şi occidentalism, „turcismul" a apărut ca o a treia cale. Inspirându-se din primele două, el a înflorit după 1908 ca un răspuns la naționalismul arab, kurd şi armean. Acesta s-a impus treptat şi, începând cu 1912, turcismul a înlocuit otomanismul până a devenit ideologia dominantă care va inspira pe fondatorii Republicii turce.

Spre deosebire de Iran, unde învățații ulema erau cei care animau dezbaterile, Imperiul Otoman vede apărând figura intelectualului. Ziya Gökalp (1876–1924), principalul ideolog al turcismului, era influențat de ideile lui Emile Durkheim. El însuşi de origine kurdă, s-a dedicat acestui naționalism unionist care încă îşi căuta formularea ştiințifică şi sloganurile versificate. Într-o serie de texte scrise între 1909 şi 1918, acest „fondator" autoproclamat al sociologiei turce a fixat trei obiective curentului turcist: *turcificarea*, *islamizarea* şi *occidentalizarea*. Ca şi unii dintre omologii săi europeni favorabili unei cotituri a secolului, el s-a inspirat din darwinismul social care concepea lupta între națiuni ca o luptă între „specii organice". Ca poet, el transmitea contemporanilor săi romantismul turcismului şi fascinația turanismului, o ideologie calchiată pe pangermanism, predicând unitatea tuturor popoarelor turce sau asimilate, de la Marea Egee la hotarele Chinei. Sistemul filosofic elaborat de Gökalp era o sinteză a otomanismului, a occidentalismului şi a islamismului. Punctul de sprijin era poporul, baza națiunii, care trebuia să urmeze *umma* musulmană. Aventura panturanistă a lui Gökalp a eşuat înainte de a începe, când partizanii săi au fost înfrânți de bolşevici, în Turkestan. Sub influența ideologilor Comitetului „Unire şi Progres", în principal a turciştilor şi a lui Ziya Gökalp, a fost condusă această ultimă cursă a laicizării deja evocată, intens nuanțată de centralizare şi de controlul statal. În special la propunerea lui Ziya Gökalp, s-a făcut reforma Codului familiei, în 1917. Nu e de mirare că el a fost primul care a vorbit despre laicitate, cuvânt pe care îl traducea la început prin *ladînî*, care însemna „nereligios" sau „ateu"!

Un om urmărise de aproape toate aceste evenimente: Mustafa Kemal. Născut la Salonic în 1881, absolvise Academia militară din Monastir (Macedonia) în 1904. Membru al Comitetului „Unire şi Progres" şi, fără îndoială, inițiat în francmasonerie, el participase la operațiunile militare care îl făcuseră pe Abdulhamid să cedeze în 1908 şi să reinstaureze Constituția.

Participase în mod activ la campania care a permis să fie recucerit Istanbulul, după insurecția islamică din 1909. În timpul Marelui Război, s-a făcut remarcat în numeroase bătălii, la Dardanele, în Anatolia orientală şi în Palestina. Acestea i-au adus titlul de Paşa, în 1916. Francofon şi cucerit de cultura franceză, el îi aprecia pe Rousseau şi pe Montesquieu. Mare admirator al Revoluției Franceze, credea că, pentru a reuşi reformele, era nevoie şi de o schimbare de identitate.

## CAPITOLUL II

# Şocul colonizării europene

Începută în faza sa mercantilistă, pentru ţinuturile cele mai îndepărtate, în vremea companiilor şi a agenţiilor comerciale străine (Indiile, Insulinde şi Senegal), colonizarea cea mai importantă a ţărilor musulmane s-a făcut în perioada imperialistă. Era vorba atunci de crearea de imperii pentru fiecare dintre naţiunile europene lansate în cursa pentru putere. În mai puţin de un secol, de la Atlantic la arhipelagurile Oceanului Pacific, cvasitotalitatea lumii musulmane trece sub dominaţia puterilor europene (Marea Britanie, Franţa, Rusia, Olanda, Italia, Spania). Puţine sunt ţările care scapă de asta: câteva ţări muntoase şi/sau cu acces dificil (Afghanistan, Yemen, centrul Peninsulei Arabice). Primul Război Mondial a dus la dezmembrarea Imperiului Otoman, simbol al instituţiei califatului pentru musulmanii din toată lumea. Şocul Occidentului a fost mai întâi economic şi cultural. Încă de atunci el se materializează printr-o ocupaţie militară directă. Colonizarea ia forme diverse, de la colonie (Indonezia, Africa occidentală franceză), la mandate (Siria, Liban, Irak, Palestina), trecând la anexare (Algeria, Asia centrală şi Caucaz), „ataşarea la coroana britanică“ (Indiile), protectoratul (Egipt, Tunisia, Maroc) sau împărţirea în zone de influență (Iran). Această expansiune este condusă de o Europă în plină revoluție industrială, în căutare de noi piețe şi de materii prime. Aventura colonială nu este făcută în numele creştinismului, nici în numele laicității: ea se face în numele Civilizației. Este o misiune prin care țările europene se obligă să-i „civilizeze“ pe cei pe care Jules Ferry îi numeşte „popoare inferioare“. Nu este vorba numai de progres tehnic şi de dezvoltare economică. Prin această misiune, Europa intenționează de asemenea să exporte un sistem de valori inspirate de epoca Luminilor, în care progresul este rege, iar politica „laicizată“ impune un raport specific cu credincioşii. De la campania lui Napoleon în Egipt, colonizarea modernă s-a făcut întotdeauna în numele ideilor emancipatoare ieşite din aceeaşi scoică. Întreprinderile coloniale sunt legitimate de dorința afişată de „a elibera“ şi „a civiliza“, adică, în fapt, de a moderniza.

În 1914, împărțirea lumii este un fapt de necontestat. Două puteri, care se pot sprijini pe o tradiție şi pot să se laude cu o lungă experiență, sunt în primul rând: Imperiul Britanic (400 milioane de locuitori) şi Imperiul Colonial Francez (48 milioane de locuitori). Ocuparea Istanbulului, sediul califatului, de către Aliați, în timpul Primului Război Mondial, simbolizează sfârşitul a mai mult de patru secole de putere musulmană. După Indii (secolul al XIX-lea), Algeria (1832), Tunisia(1881), Egipt (1882), Maroc (1912), Tripolitania (1911), Palestina (1917), Siria (1918) şi Mesopotamia (1918), turcii sunt amenințați să suporte, la rândul lor, aceeaşi dominație.

După cele trei paşale (Enver, Talat, Cemal), superioritatea militară germană trebuia să aducă victoria sigură şi să permită ruperea legăturilor de dependență care puseseră Imperiul Otoman sub tutela economică a Marii Britanii şi a Franței, în principal să abolească Administrația Veniturilor Vamale, controlate de ele. În ciuda unei rezistenţe otomane înverşunate în Dardanele (1915–1916), care a împiedicat joncţiunea forţelor ruse şi anglo-franceze, războiul a fost dintr-odată marcat de o înfrângere usturătoare a Imperiului. În primăvara lui 1915, zeci de mii de soldaţi au pierit de frig şi de malnutriţie, înainte chiar de începerea ostilităţilor pe frontul rusesc. În 1916, revolta „arabă“, încurajată, chiar bănuită a fi organizată de Marea Britanie şi considerată ca o trădare de către Comitetul „Unire şi Progres“, s-a soldat cu pierderea aproape a tuturor provinciilor arabe , marcând, de fapt, sfârşitul Imperiului. În momentul *Armistiţiului de la Mudros,* semnat la 30 octombrie 1918, cele trei paşale au fugit. Enver a fost ucis în Asia Centrală de către forţele bolşevice, Talat şi Cemal au fost asasinaţi la Berlin şi, respectiv, la Tbilisi de către militanţii armeni. „Troika“ paşalelor lăsa în urma ei mormintele a sute de mii de soldaţi şi o ţară însângerată (populaţia teritoriului actual al Turciei, de la 14.080.800 de locuitori în 1912 scăzuse la 11.618.550 în 1922), lăsată pradă jafurilor comise de miile de dezertori şi foametei generalizate.

Armistiţiul de la Mudros a fost urmat de ocuparea şi împărţirea de fapt a ceea ce mai rămăsese din Imperiul Otoman. Graţie articolului 7 din Convenţia de la Mudros, Aliaţii puteau ocupa teritoriile pe care le voiau, chiar şi după armistiţiu. Încă de a doua zi după încheierea armistiţiului, Imperiul a fost ocupat de către forţele britanice, franceze, italiene, greceşti, armene şi ruse. Marea Britanie a pus stăpânire pe toată provincia Mosul, după toată Mesopotamia, iar generalul englez Allenby a ocupat Alexandrette (Iskenderun). În decembrie 1918, francezii se instalau în Cilicia. Grecii puneau mâna pe Tracia orientală la începutul anului 1919. În acelaşi moment, litoralul Mării Negre era, de asemenea, ocupat de către Aliaţi. Italienii debarcau în Antalia în martie. În luna mai 1919, trupele greceşti debarcau, la rândul lor, în Smirna. De altfel, Atena, care considera momentul oportun pentru a-şi pune în practică planul *Megali Idea* („Marea Idee", adică Marea Grecie), incluzând teoretic şi Constantinopolul, a înaintat rapid cu trupele sale înspre Anatolia interioară. În sfârşit, la 16 martie 1919, a fost rândul capitalei otomane să treacă sub controlul forțelor engleze, franceze şi italiene. Aceasta era prima ocupație străină de la căderea Bizanțului.

La Conferința de la San Remo (25 aprilie 1920), unde Aliații au încercat să se pună de acord asupra tratatului de pace definitiv cu Turcia, verdictul a fost implacabil: după nenumărate tocmeli, puterile europene victorioase au optat pentru dezmembrarea Imperiului. Arabilor (sau mai degrabă protectorilor lor europeni) le reveneau Siria, Mesopotamia, Peninsula Arabică; grecilor, toată Tracia orientală (cu excepția unei mici fâşii de pământ din jurul Istanbulului), precum şi Smirna cu toată regiunea sa, la care se adăugau opt insule din Marea Egee; armenilor, importante teritorii în estul Anatoliei (provinciile Trabzon, Erzurum, Van, Bitlis); kurzilor, o regiune autonomă ale cărei limite urmau să fie definitivate. Turcia trebuia să se mulțumească cu resturi: Istanbul – cu unele condiții – şi un anumit număr de provincii anatoliene împărțite în zone de influență între Marile Puteri. Capitulațiile, pe care Comitetul „Unire şi Progres" le abolise la începutul războiului, trebuiau menținute. Turcia trebuia să fie dezarmată în cea mai mare parte.

Al doilea şoc pentru turci, de la ocuparea Smirnei de către greci în 1919, Tratatul de la Sèvres (10 august 1920), pe care guvernul otoman a fost constrâns să-l semneze, a consacrat dezmembrarea Imperiului şi, mult mai grav, a Anatoliei. O mare parte din Tracia orientală fusese oferită Greciei. Smirna şi regiunile din interiorul său trebuiau să rămână, teoretic, cel puțin pentru o perioadă de cinci ani, sub suveranitatea Imperiului, dar era evident că la termen oraşul avea să fie anexat Greciei (în fapt, ceea ce explica această amânare era rivalitatea dintre Grecia şi Italia). Franţa şi Italia îşi revendicau zonele de influenţă din sud-estul şi sud-vestul Anatoliei (Alexandrette şi Cilicia pentru Franţa, iar Antalya pentru Italia). A fost instaurat un control internaţional asupra Strâmtorilor. În sfârşit, tratatul prevedea constituirea unui stat armean în Anatolia orientală şi a unei zone autonome kurde, susceptibilă să deschidă drumul spre independenţă, încălcând teritorii ale Armeniei. În acelaşi timp, tratatul încerca să ţină cont de o multitudine de revendicări contradictorii pe teritoriul actual al Turciei, care puneau în competiţie armeni, kurzi şi asiro-caldeeni. Turcia trebuia astfel să se reducă la platoul anatolian împărţit în zone de influenţă britanică şi franceză. Capitulaţiile erau extinse, în timp ce experţi străini vor fi însărcinaţi să conducă finanţele publice. Armata turcă trebuia redusă la un efectiv de 15 000 de oameni. Într-un climat de dezastru generalizat, Tratatul de la Sèvres i-a năucit pe turci. Cea mai mare parte a ziarelor din Istanbul au publicat prevederile sale marcate cu o bandă neagră în semn de doliu, în timp ce marşurile de protest, adunările şi slujbele funerare din moschee se desfăşurau fără contenire. Sultanul şi guvernul său nu au contestat însă tratatul.

Ţara era pe marginea prăpastiei. Aliaţii favorizaseră naţionalismele cele mai diverse ca armă împotriva unui imperiu multietnic, în care legătura era înainte de toate religioasă. Dar, dintre toate naţionalismele, Tratatul de la Sèvres nu părea să ia în consideraţie capacitatea turcilor, ca naţiune, de a exista. După aliaţi, turcii nu erau decât un ansamblu heteroclit menţinut prin birocraţia otomană, iar dispariţia acesteia va antrena inevitabil împrăştierea lor. Tocmai această nerecunoaştere a cristalizat reacţia naţionalistă în fruntea căreia avea să se afle Mustafa Kemal.

Ofensiva greacă împotriva Anatoliei centrale, în ianuarie 1921, fusese precedată de ocuparea Bursei (iulie 1920), apoi a orașului Edirne (iulie 1920) din Tracia. Insă, turcii demonstraseră deja că nu vor accepta niciodată ca Smirna să fie separată de Anatolia. Sosirea lui Mustafa Kemal în Anatolia, la 19 mai 1919, generalul care se făcuse remarcat în luptele de la Dardanele şi din Siria în timpul Primului Război Mondial, a înzestrat opoziția cu un purtător de cuvânt. Fără a mai sta pe gânduri, Mustafa Kemal s-a ridicat împotriva ocupației forțelor aliate. A respins, de asemenea, planul instaurării unui mandat american asupra a ceea ce rămânea din Imperiu şi pe care unii naționalişti îl vedeau ca singura şansă de supraviețuire a națiunii turce. La 22 iunie 1919, din Amasya, Mustafa Kemal a lansat un apel la nesupunere față de guvernul de la Istanbul, apel primit cu căldură de toată birocrația din provinciile anatoliene. Astfel a început războiul de Independență (1919–1922). În toate regiunile amenințate – Tracia, estul Anatoliei, litoralul pontic, provinciile egeene – , se constituie asociații pentru apărarea fiecărui teritoriu.

Odată ajuns în Anatolia orientală, Mustafa Kemal nu s-a supus ordinelor sultanului, ci, în loc să înăbuşe rebeliunea, a trecut în fruntea acesteia. „Trebuia cu orice preț să ne ridicăm împotriva guvernului otoman, împotriva sultanului, a califului tuturor musulmanilor şi să îndemnăm națiunea întreagă la revolta armată“, va scrie viitorul Atatürk. „Marea Revoluție Franceză a demonstrat foarte bine ce miracole poate face un popor înflăcărat şi plin de dragoste de libertate şi independență.“ În ochii săi, guvernul de la Instabul era principalul responsabil de dezastrul țării.

După o serie de victorii, ofensiva armatei greceşti a fost în final zdrobită. Bătălia de la Sakarya (august–septembrie 1921) marca un obstacol pentru visul Marii Grecii. La est, războiul armeano-turc (1920) a permis trupelor turce să recupereze teritoriile disputate. Tratatul de la Sèvres, care fusese făcut public într-un moment când Istanbulul nu mai controla deja provinciile, nu a fost niciodată ratificat.

Un alt tratat, semnat la 23 iulie 1923, la Lausanne, a consacrat victoria lui Mustafa Kemal, care va recupera o mare parte a teritoriilor revendicate prin Pactul Național din 1920, ultimul act al unei Adunări otomane în agonie. Nu se mai punea problema unui stat armean (armenii, grecii şi evreii au obținut dreptul de minorități) şi nici de o autonomie kurdă. Ziarul *Akşam* („Seara") din Istanbul a publicat atunci un bilanț entuziast al rezultatelor obținute de Mustafa Kemal:

„Ce ni se cerea: ca Tracia să fie greacă, Istanbulul internațional şi Anatolia orientală să fie armeană, Adana să devină colonie franceză şi Antalya o colonie italiană; noi nu trebuia să avem nici armată, nici marină; Palatul trebuia pus sub controlul Puterilor, mari şi mici, cu două sau trei provincii pierdute în centrul Anatoliei cu tot apanajul; finanțele noastre, justiția, serviciile publice, forțele noastre terestre şi maritime, frontierele noastre, strâmtorile, instrucția publică ar fi fost puse sub tutelă; turcii ar fi devenit supuşii creştinilor, iar creştinii stăpânii lor. Într-un cuvânt, Turcia trebuia să se dezmembreze, să înceteze să mai fie un Stat, drapelul său să dispară de pe malurile Mării Marmara şi ale Mării Egee. Acesta era programul, aceasta era semnificația Tratatului de la Sèvres.

Ce am obținut: revoluția anatoliană a barat drumul grecilor în regiunea Smirnei, armatei franceze în Cilicia, armenilor la frontiera orientală, trupele italiane s-au retras din Antalya. Astăzi, Cilicia, Tracia, Antalya, Strâmtorile, Istanbulul, toată Anatolia sunt ale noastre. Vom avea armata noastră, marina noastră, suntem stăpânii noştri, unitatea națională este realizată, turcii constituie în Turcia elementul preponderent. Asta era dorința noastră. Asta este semnificația Tratatului de la Lausanne."

În ex-provinciile arabe smulse Imperiului, viitorul se anunţa sub auspiciile mandatelor. Trădând promisiunile formale care fuseseră făcute Şerifului Huseyn de la Mecca, pentru un regat arab unit în care el sau unul dintre fiii săi va avea tronul, Franţa şi Marea Britanie şi-au împărţit Orientul Mijlociu prin acorduri secrete încheiate în plin război. Într-adevăr, la 1 ianuarie 1916, fusese convenit între Sir MacMahon, Înaltul Comisar britanic la Cairo, şi Şeriful Huseyn, că Marea Britanie îi va ajuta pe arabi să întemeieze un regat arab. Şeriful îl trimisese pe cel de-al doilea fiu al său, Abdallah, să negocieze cu englezii perspectiva unui califat arab în beneficiul familiei sale, iar pe al treilea fiu, Faysal, să se înţeleagă cu societăţile secrete arabe de la Damasc. În virtutea acestora, la 27 iunie, el s-a lansat în revolta arabă alături de Aliaţi şi s-a proclamat, la 6 noiembrie, „rege al arabilor". Între timp însă, la jumătatea lui martie 1916, Londra şi Parisul antamaseră tratative care au dus la acordurile secrete Sykes-Picot din 16 mai, în mare parte inconciliabile cu promisiunile făcute de MacMahon Şerifului Huseyn. Aceste acorduri împărţeau, într-adevăr, Orientul Mijlociu arab în trei zone: zona albastră (Levant, Cilicia) trebuia să revină Franţei, zona roşie (*vilaietele*[*] din Bagdad şi Basora) reveneau Marii Britanii; între aceste două zone, deci în regiuni mai mult deşertice, va fi stabilit un regat arab incluzând oraşele Alep, Mosul, Damasc şi Amman, acest regat fiind el însuşi divizat în zona *A*, de influenţă franceză, şi zona *B*, de influenţă britanică. Revolta arabă a fost pornită de şerif împotriva Imperiului Otoman, condus de Comitetul „Unire şi Progres", cu suţinerea diplomatică şi logistică a britanicilor. Sfătuite de T. E. Lawrence (al Arabiei), trupele şerifului au atacat Mecca, apoi Medina, sediul garnizoanei otomane. În iunie

---

[*] *Vilaiet*, diviziune administrativ-teritorială din Imperiul Otoman.

1917, ele au câştigat Akaba, oraş portuar situat la Marea Roşie, ceea ce a permis revoltei să capete vigoare. Generalul Allenby a împins atunci revolta spre nord. La 17 noiembrie 1917, a fost cucerit oraşul Jaffa, apoi Ierusalimul la 9 decembrie, acelaşi an. În septembrie 1918, trupele şerifului intrau în Damasc, urmate îndeaproape de cele britanice. Şi regatul arab? Societatea Naţiunilor, strămoşul ONU, a atribuit în 1920 mandate Marii Britanii pentru Palestina, Transiordania şi Irak, iar Franţei pentru Siria şi Liban. Promisiunea regatului arab independent dădea naştere astfel unor ministate arabe sub mandat.

În Iran, care rămăsese neutru în timpul războiului, anul 1918 a marcat un punct culminant totodată, în disperarea şi anarhia generalizată. Teritoriul iranian servise drept câmp de bătălie armatelor otomane, ruse şi engleze, la care s-au adăugat şi manevrele germanilor şi ale aliaţilor lor iranieni. În 1914, ruşii ocupaseră nordul ţării, iar englezii sudul. Însă, în 1915, Persia era practic sub controlul germanilor şi agenţilor lor, cu excepţia Teheranului. Azerbaidjanul era ocupat în parte de către otomani, înlocuiţi de kurzi, până la linia Hamadan–Qazwin pe care o deţineau englezii.

După înfrângerea germană şi otomană, Londra încercase în 1919 să impună un nou tratat, sub forma unui acord anglo-persan, care ar fi făcut din Persia un protectorat britanic, dacă ar fi fost ratificat de Parlamentul de la Teheran. Guvernul anglofil al lui Wasuq ad-Daula nu mai controla în acel moment decât capitala şi depindea direct de subsidiile vărsate de către britanici. Bogata provincie a Gilan-ului, cale de trecere obişnuită în direcţia Rusiei, se afla în mâinile maquisarzilor* Jangali, care

---

**Maquisard*, luptător din maquis, mişcare a partizanilor francezi din timpul celui de-Al Doilea Război Mondial.

predicau un amestec exploziv de islam şi naționalism. Diferite corpuri de armată dețineau teritorii distincte. Cazacii la nord, comandați de ofițeri ruşi, au trecut după aceea sub comandă britanică. Frontierele din est erau controlate de către englezi, grație *East Persia Cordon*. În 1916, Sir Percy Sykes crease *South Persia Rifles*, compusă dintr-un corp expediționar indo-britanic, care ocupase Sudul, în principal toată provincia Fars, până la Bouşehr. Prin urmare, britanicii se comportau în sud ca şi cum petrolul ar fi ieşit complet de sub controlul Teheranului. Concesiunea petrolieră acordată în 1901 lui William Knox d'Arcy a dus, în 1909, la crearea Companiei de Petrol Anglo-Persane (APOC–*Anglo-Persian Oil Company*), din care guvernul de la Teheran nu avea niciun câştig. Provinciile centrale erau pradă potentaților locali sau bandelor de jefuitori. Revoltei maquisarzilor Jangali din Gilan i se adăugau insurecțiile regionale din numeroase provincii, în Azerbaidjan şi în Arabestan; regiunile Kashan, triburile Qashqaï şi Bakhtyar erau, de asemenea, nesupuse.

Dinastia qajară nu putuse să se opună sechestrului europenilor asupra tuturor activităților țării: finanțarea reformei administrative era asigurată cu un un împrumut de la Banca Imperială a Persiei, controlată de britanici; țara era dominată prin această bancă, înființată în 1889 în cadrul concesiunii Reuter, un veritabil stat în stat; ordinea publică era asigurată în provincie de unsprezece ofițeri suedezi însărcinați să formeze o jandarmerie, creată grație împrumutului anglo-rus din 1912; din 1879, înainte de a fi atrasă pe orbita britanică, brigada cazacă pro-rusă făcea să domnească teroarea în nordul țării; din 1899, când administrarea vămilor fusese încredințată funcționarilor belgieni (misiunea avea să dureze douăzeci de ani), fraudele şi încălcările legii deveniseră o regulă.

Între anii 1917 şi 1918, Iranul cunoştea o foamete cumplită, care va pricinui moartea a sute de iranieni. La sfârşitul războiului, fărâmițarea statului iranian era totală, iar țara însăşi pe cale de dispariție: Iranul ieşea ruinat dintr-un conflict la care refuzase să ia parte şi lăsat pradă lăcomiei puterilor triumfătoare.

# CAPITOLUL III

# Adoptarea valorilor învingătorului pentru salvarea independenței

În acest context de dezastru au apărut, mai întâi în Turcia şi în Iran, apoi în țările arabe, mişcări vizând salvarea a ceea ce putea fi independența tărilor lăsate pradă diverselor forme de dominație europeană. Pentru primele, era vorba să scape de colonizarea directă pe care o cunoşteau atunci celelalte. Modelul a fost Turcia – unde se afla, mai înainte, sediul califatului –, cu mişcarea kemalistă: mai întâi, pentru că ea a fost pionieră în acest sens, apoi, pentru caracterul radical al reformelor sale, şi, în sfârşit, pentru că a fost singura care a reuşit să-şi salveze independența. Ambiția lui Mustafa Kemal era să le dea turcilor mijloacele de „a se ridica la nivelul civilizației contemporane“ Astfel, viitorul Atatürk prelua în contul său discursul „Civilizației“, care legitima, în oricare alt loc, acțiunile coloniale, îndeosebi mandatele. Pentru a se regăsi în clubul închis al „națiunilor civilizate“, trebuia să fii, gândea el, o națiune modernă şi laică.

### *1. Naţiune şi stat-naţiune*

Ideea de naţiune şi stat-naţiune a fost introdusă în Orient în timpul campaniei lui Bonaparte în Egipt. Legat de Istanbul încă din 1517, Egiptul întorsese spatele Europei Renaşterii şi Luminilor. Corpul expediţionar francez care a debarcat la Alexandria, pe 2 iulie 1798, număra 122 de ingineri, medici, chimişti, geologi, botanişti, zoologi, astronomi, orientalişti, desenatori, tipografi. Însoţit de cohorta sa de savanţi, fiul Revoluţiei Franceze a răspândit în valea Nilului ideea că naţiunea şi statul puternic stau la baza progresului. Inginerul-filosof Jomard explică: „Mergând să elibereze Egiptul de sub jugul mamelucilor, Franţa urmărea să o elibereze de un alt flagel – ignoranţa, aducându-i lumina şi civilizaţia pe care Europa le primise cândva de la Orient." Un argument pe care romantismul îl va amplifica. Jules Michelet nu ezită să scrie: „Nu era o cucerire obişnuită, deschisă cupidităţii, ci speranţa fantastică, sublimă a unei resurecţii." Asta e la originea discursului „Civilizaţiei", care va justifica nu numai toată expansiunea colonială a Europei, ci şi rolul despoţilor luminaţi în ţările Islamului.

Inventând egiptologia, savanţii expediţiei dădeau elitelor egiptene importanţa istorică necesară pentru a construi o nouă identitate, care să-i deosebească pe egipteni de ceilalţi musulmani, fie ei turci sau arabi. Pentru prima oară, arheologia juca un rol marcant în definirea unei noi identităţi în lumea musulmană. Champollion, Auguste Mariette şi Maspero au fost actori importanţi ai acestui proces. Această întâlnire cu Occidentul constituia intrarea efectivă a Egiptului în lumea modernităţii. La Cairo, încă din 22 august 1798, actul constitutiv al *Institutului din Egipt* – provenit din faimoasa „Comisie a Ştiinţelor şi

Artelor“ a lui Bonaparte – i-a atribuit trei scopuri: „progresul şi propagarea Luminilor în Egipt; cercetarea, studiul, publicarea faptelor naturale, industriale şi istorice din Egipt; acordul său asupra diferitelor probleme pentru care va fi consultat de guvern.“ Îndepărtând aristocraţia mamelucă şi otomană, de origine turcă, albaneză sau circaziană, Bonaparte s-a adresat direct egiptenilor, în special învăţaţilor ulema, consideraţi drept reprezentanţii populaţiei. Aceştia erau puţin obişnuiţi cu o asemenea onoare. În urma expediţiei lui Bonaparte, părea că Egiptul se descoperă pe sine.

În mijlocul haosului de după plecarea francezilor în 1801, s-a remarcat un om care avea să construiască, timp de aproape o jumătate de secol, structuri politice, economice şi sociale noi. El avea să incarneze, primul în lumea musulmană, figura despotului luminat şi promotor al unui stat-naţiune. Ofiţer în armata otomană, Muhammad Ali (domneşte între 1805–1848) sosise în Egipt pentru a lupta împotriva invaziei franceze. Albanez de origine, era născut la Cavalla, în Tracia, în 1769, în acelaşi an ca şi Napoleon, spunea chiar el. Inteligent şi îndrăzneţ, a exploatat dezbinarea dintre partidele locale, sprijinind pe unii împotriva celorlalţi, pentru a-i elimina pe rând. Prin originile sale balcanice (ne gândim la Mustafa Kemal, originar din Salonic, la câteva aruncături de băţ de Cavalla), Muhammad Ali aducea în Egipt o altă viziune despre lume, mai europenizată. Domnia sa se va derula sub semnul unor profunde reforme interne, prin care va asigura monopolul Statului în toate domeniile. Se va lansa, de asemenea, în războaie în favoarea Porţii, apoi împotriva ei. Muhammad Ali avea nevoie de ofiţeri, de marinari şi de tehnicieni pentru a asigura mecanismele unui stat modern. El a renunţat la venerabila *Al-Azhar*, moschee-*madrasa* care forma atunci tot ce număra Egiptul ca elite intelectuale, şi a trimis misiunile sale şcolare în Europa, trudind la crearea unui nou învăţământ în Egipt, intrat însă repede în concurenţă cu moscheea-*madrasa*. Viceregele Egiptului nu a încercat să distrugă instituţiile islamice, dar le-a neglijat pentru a construi, în paralel, alte instituţii.

Un secol mai târziu, Mustafa Kemal avea să împingă până la ultima consecinţă logica de creare a unei naţiuni. Concepţia sa despre naţiune era direct inspirată de romantismul german din secolul XX şi de pangermanismul care entuziasma atunci Germania: o comunitate de limbă, de cultură şi de istorie. „Cei care vorbesc aceeaşi limbă formează un tot pe care natura l-a unit cu legături multiple", afirma Fichte în *Discurs către naţiunea germană*. Poetul Arndt, în *Was ist der Deutschen Vaterland* ? cântase: „Cât de departe răsună limba germană,/ Acolo trebuie să fie toată Germania."

Alegerea lui Mustafa Kemal a fost aceea de a face din turci o naţiune, în sensul european al termenului, înzestrată cu un stat-naţiune modern, în care autoritatea supremă nu va mai fi Dumnezeu, ci naţiunea suverană. Era un adevărat seism pentru o populaţie musulmană care, contrar creştinilor din Imperiu, în special din Balcani, considera islamul ca prima sa identitate. Dintre musulmani, numai albanezii şi bosniacii câştigaseră prin naţionalism, în timp ce turcii, kurzii şi arabii se defineau încă, în marea lor majoritate, după apartenenţa religioasă. Până în secolul XX, a fi „turc" era peiorativ, o expresie folosită îndeobşte la Curtea otomană, în istoriile umoristice, pentru a descrie ţăranii analfabeţi din Anatolia. Să-l numeşti „turc" pe un membru de la Curtea otomană ar fi fost o insultă. Astfel, considerat infamant, Poarta a protestat oficial împotriva calificativului „turc" adresat unui ambasador otoman în Franţa, în 1803. Cum să transformi această viziune foarte depreciată a apelativului

„turc“ în obiect de mândrie națională ? Naționalismul turc s-a născut în mod brutal în 1913 sub amenințarea a ceea ce a fost perceput ca o nimicire şi sub şocul demonstrației că Imperiul nu putea să mai supraviețuiască. La rândul său, Mustafa Kemal a pus în practică pentru turci ideea pe care popoarele din Balcani o aplicaseră de-a lungul secolului XX şi până la Primul Război Mondial: națiunea, întemeiată pe o identitate colectivă, etnică, lingvistică, culturală, religioasă, este trecerea obligatorie către modernitatea care a dat puterea Europei.

Statul turc a fost întemeiat cu mult înainte de desăvârşirea construcției naționale. Pe viitor, nu aveau să mai fie decât turci, chiar dacă populația noii Turcii nu era astfel mai puțin eterogenă: turcofoni musulmani sunniți, turcofoni aleviți, kurzi, refugiați din Balcani, din Caucaz şi din Crimeea. Cu toate acestea, toți aveau în comun faptul că erau musulmani. De altfel, schimbul de populație dintre Grecia şi Turcia, din 1923, s-a făcut pe un temei religios. În Grecia au ajuns creştinii, elenofoni în mare parte. Turcia primea valuri de refugiați, între care o minoritate avea în comun limba maternă. În ciuda sloganului kemalist celebru: *Ne mutlu türküm diyene!* („Ce fericit este cel care-şi poate spune turc!“), a fi turc nu le era dat tuturor. Pentru aceasta trebuia să renunți la oricare altă identitate. Kurzii nu puteau pretinde că există, pentru că ei erau turci. În ceea ce-i priveşte pe nemusulmani, ei reprezentau un corp străin care trebuia respins prin toate mijloacele. Căci islamul sunnit hanafit, după cum vom vedea, a devenit religia națională a turcilor. Identitatea turcă era înglobantă, atât de categoric, încât identitățile neturce au fost considerate ca o trădare şi ca o incitare a țării din nou la revoltă, aşa cum amenințase Tratatul de la Sèvres. Această obsesie identitară şi teritorială persistă încă şi astăzi față de tot ce este perceput ca o amenințare de dezmembrare a țării. Pentru Bozkurt, ministru al Justiției în 1930, lucrurile trebuiau să fie clare: „Toți prietenii, dușmanii și munții să știe că stăpânul în această țară este turcul. Cei care nu sunt turci puri nu au decât un singur drept în patria turcească: este dreptul de a fi servitor, dreptul la sclavie!“

Mustafa Kemal s-a străduit să creeze o națiune cu fermitate modernă, adică occidentală. Misiunea era atât de anevoioasă, încât istoriografia kemalistă a hotărât să tragă o linie peste tot trecutul otoman. S-a făcut reforma limbii, purificată de numeroasele cuvinte arabe și persane, înlocuite acum prin cuvinte autentice turcești, cu adoptarea alfabetului latin în 1928. O „Societate turcă de limbă“ și o „Societate turcă de istorie“ au fost create în 1931, respectiv în 1932. Folclorul anatolian a fost promovat la rangul de cultură națională, după modelul noilor națiuni europene (compozitorul ungur Bartok s-a pus în serviciul acestei acțiuni, găsind în muzica populară anatoliană bazele muzicii naționale autentic turcească). Acest lucru a făcut necesară inventarea unor strămoși locali, pe care kemalismul a ajuns, în mod logic, să-i caute în timpurile preelenistice. Hitiții, civilizație specific anatoliană, păreau să se potrivească. Dar descoperirea originii lor indo-europene a încurcat ițele. S-au aplecat atunci asupra unui trecut la fel de prestigios pe cât de neverificabil, într-o civilizație centrasiatică, mamă și matrice a tuturor turcilor: Turan. Această „mamă-patrie“ imaginară, rod al unei căutări patetice de legitimare națională, se substituia patriilor reale ale celor care se refugiaseră pe platoul anatolian: Albania, Macedonia, Bosnia, Crimeea, Caucaz. În anii ’30, tot ca ecou la ceea ce venea din Europa, a fost avansată o interpretare rasială a turcității: „Rasa turcă brahicefală este națiunea care a întemeiat primul stat în Anatolia.“

„Fondator“ al sociologiei turce, Ziya Gökalp (1876–1924) era principalul ideolog al acestui naționalism kemalist. Își însușise teoriile lui Durkheim, care îi permiteau să apară ca un intelectual modern în ceea ce priveşte promovarea ideii naţionale. Familiarizat cu gândirea lui Le Bon, Fouillé şi Tarde, ale căror opere le descoperise în bibliotecile de la Salonic, loc important al cosmopolitismului otoman, şi pe care o abandonase în favoarea lui Durkheim, Gökalp a fost însărcinat, în 1915, cu organizarea Facultăţii de Litere, pe care o concepe aşadar ca pe „un instrument privilegiat de lucru pentru dezvoltarea culturii naţionale". „Ce trebuie să facă poporul turc dacă vrea să fie o naţiune (*millet*) ? se întreabă Gökalp. „Turcii au un stat: Turcia, pe teritoriul căreia trăiesc alte popoare. Dincolo de frontiere, turcii din Turcia au relaţii cu alte popoare musulmane, coreligionarii lor, şi cu turcii din întrega lume, din cauza comunităţii de rasă şi de limbă. Pe de altă parte, ca şi comunitate, turcii sunt legaţi de civilizaţia europeană. Această stare de lucruri ne impune mai întâi naţionalizarea islamului şi unirea tuturor turcilor care trăiesc în afara Turciei sub aceeaşi putere politică. În sfârşit, efortul nostru trebuie să vizeze perfecţionarea tehnică modernă, datorată divizării muncii din vremurile noastre." Putem găsi în această formulare o condensare a dublei intenţii care structurează proiectul de reformă al lui Gölap: să întemeieze teoretic replierea otomanismului pe turcism, în lipsa turanismului; să enunţe formula compatibilităţii între această identitate „recentrată" şi modernitate. Categoria durkheimiană a „conştiinţei colective" este mobilizată în acest scop.

Eliminaţi din Anatolia după masacrele dintre 1915–1916, armenii fuseseră primele victime ale acestor concepţii. Faimosul articol 301 din Codul Penal turc actual („insultă la adresa identităţii turce"), în virtutea căruia jurnalistul turc de origine armeană, Hrant Dink, a fost, după atâţia alţii, citat să compară în faţa unui tribunal în septembrie 2006, cu puţin timp înainte de asasinarea sa, nu se poate înţelege decât în raport cu istoria unei identităţi născute cu forcepsul.

Acest proces de creare a unei națiuni practic *ex nihilo* va fi repede imitat în Iran de către Reza Khan. După ce ocupă Teheranul, la 21 februarie 1921, acest obscur cazac, la fel de incult pe cât e Mustafa Kemal de cultivat, nu-şi ascunde admirația pentru opera deja împlinită a viitorului Atatürk. Aparent, principalul său atu este că ştie să facă ordine în numeroasele provincii în stare de secesiune: Gilan, Khorasan, Azerbaidjan, Arabestan. Rebeliunile care amenință integritatea țării sunt zdrobite una după alta. De acum înainte, se poate prezenta ca apărătorul națiunii. Ministrul de război, şef al armatelor (*Serdâr sepâh*), apoi prim-ministru, el este o clipă tentat de întemeierea unei republici după modelul turc. Însă britanicii ajung, fără greutate, să-l convingă că ar fi mai bine pentru un personaj aşa de important să înființeze o nouă dinastie, înlocuind-o pe cea a Qajarilor. Zis şi făcut: în martie 1925, Reza Khan s-a încoronat rege. *Exeunt* qajarii: începe domnia familiei Pahlavi. Spre deosebire de Mustafa Kemal, Reza Khan are un alt atu: sprijinul discret, dar decisiv, al englezilor, reprezentați în Iran de către generalul Ironside. În locul independenței, Reza Khan câştigă un tron.

La rândul său, sub numele de Reza-Şah (anii de domnie: 1925–1941), el încearcă să facă din Iran o națiune modernă. La fel ca şi în Turcia, este pus în valoare trecutul preislamic, însă, aici, cu scopul de scoate mai bine în evidență iranitatea, perechea iraniană a turcității. De subliniat că, pentru prima oară după patru secole de dinastii turcofone (safavidă şi qajară), Iranul este condus de un veritabil iranian. Numele de Pahlavi pe care şi-l dă, ca şi dinastiei sale, evocă totodată antica dinastie iraniană a parților şi ideea eroismului. Vechea Persie este glorificată în discursuri şi în manualele de istorie. Pentru a încorona noua cultură patriotică, după liceele şi universitatea din Teheran, este creată o Academie de limbă persană în 1935, anul construirii Muzeului de arheologie şi a grandioasei celebrări milenare a poetului Ferdawsi*. Tot în 1935, Reza-Şah impune cancelariilor străine să nu mai numească ţara sa Persia, ci Iran, un nume care nu era atunci folosit decât de geografi. Schimbarea numelui ţării simbolizează perfect voinţa afişată de a se arăta altfel în ochii lumii. Pentru iranieni, numele ţării lor fusese întotdeauna *Iran*, ceea ce înseamnă în original „ţara arienilor". Reza-Şah primeşte sprijinul intelectualilor naţionalişti laici: Taqizadeh, întors în Iran, face astfel din limba persană „ultimul refugiu al identităţii iraniene". Ca şi în Turcia, se doreşte reformarea limbii, epurând-o de numeroasele cuvinte arabe pentru a le înlocui cu neologisme persane. Cu toate acestea, alfabetul arab este păstrat, în ciuda tentativelor de reformă a scrierii. Urmând tatălui său, Mohammad Reza-Şah (anii de domnie: 1941–1979) nu a ezitat să se împodobească cu atributele ahemenizilor. În 1976, el va încerca să înlocuiască calendarul musulman cu un altul începând de la întemeierea Imperiului Persan.

Naţionalismul arab a fost imaginea în oglindă a contemporanului său turc, chiar dacă s-a structurat în jurul sentimentelor antiturceşti. În secolul al XIX-lea, mişcarea de renaştere culturală şi lingvistică arabă (*Nahda*) pusese înainte voinţa unor elite levantine şi egiptene de a scoate din *turath* moştenirea culturală arabă, resursele unei mobilizări politice. Sentimentul apartenenţei arabe s-a transformat puţin câte puţin în arabism, adică în ideologie naţionalistă. O personalitate ilustrează bine convertirea rapidă a elitelor otomane arabe de un

---

*Firdūsi, poet persan (n.930–m.1020), autor al operei *Şahnamé* (*Cartea regilor*).

reformism otoman moderat la concepții naționaliste arabe declarate: Sâti' al-Husri (1880–1969), născut la Sanaa (Yemen) şi originar din Alep, primise la Istanbul educația unui tânăr ofițer al Imperiului Otoman. El a devenit ministru al Educației în Siria, între anii 1919–1920, în timpul domniei trecătoare a lui Faysal. Acesta îl va lua cu sine în Irak, unde va ocupa funcția de director general al Educației. Al-Husri este considerat drept teoreticianul cel mai important al naționalismului arab modern. El a dezvoltat o concepție a panarabismului care, fiind întemeiată pe limbă şi istorie, şi deci de esență laică, nu integra mai puțin islamul drept componentă fundamentală a identității culturale arabe. Prin urmare, din Golf până la Oceanul Atlantic, arabii nu formau decât o singură națiune. Pentru el, „toate țările ale căror locuitori vorbesc limba arabă sunt arabe“ Şi adaugă: „Egiptenii, irakienii, maghrebienii nu sunt decât ramuri ale unei singure *umma*, care este *umma* arabă.“ Se înțelege că , nu mai mult decât cei care nu erau turci în Turcia, aşa şi cei care nu erau arabi – kurzi, berberi, sud-sudanezi – nu vor avea identitatea lor recunoscută în această *umma* arabă. Sâti' al-Husri mai precizează: „Statele arabe existente acum nu sunt constituite şi multiplicate de voința locuitorilor lor, nici după exigențe naturale, ci mai degrabă ca urmare a acordurilor încheiate între puterile care şi-au împărțit şi au stăpânit țările arabe.“

Nu există națiune fără stat-națiune. Naționaliştii turci şi iranieni aveau statul lor. De partea sa, naționalismul arab s-a constituit în cadrul ministatelor-națiuni, între frontierele moştenite de la mandate. Controlul acestor state a devenit unicul orizont al diferitelor elite. Exemplul de stat „anglo-sunnit“ irakian este din acest punct de vedere edificator pentru maniera în care statul arab a fost ținta strategiilor confesionale, sub pretextul naționalismului arab.

Sistemul politic pus în practică în Irak în 1920 de către britanici, pe ruinele Imperiului Otoman, exprima convergența a două proiecte: acela al puterii mandatare, Marea Britanie, şi ceea ce era convenit să se numească proiectul şerifian. Acest proiect aparținea Şerifului Huseyn de la Mecca. În numele dreptului arabilor, acesta se lansase, cu ajutorul britanic al Biroului arab de la Cairo, în revolta arabă din 1916 împotriva otomanilor. El viza construcția unui vast regat arab în provinciile smulse stăpânirii otomane. Promisiunile făcute şerifului de la Mecca de britanici au fost trădate prin acordurile secrete dintre Marea Britanie şi Franța, care împărțeau Orientul Mijlociu arab în ministate, imediat supuse mandatelor. În Irak, elitele şerifiene erau compuse mai ales din foşti ofițeri ai armatei otomane. Aceştia fuseseră puşi în contact cu idealurile naționaliste şi laicizante în academiile militare din Istanbul.

În 1920, după ce mişcarea religioasă şiită, potrivnică ocupației britanice şi mandatului, fusese învinsă militar, Marea Britanie a creat în Irak un stat după modelul european al statului-națiune. Proclamându-se „arab", acest stat era întemeiat pe un naționalism etnic exclusiv, o concepție atunci practic necunoscută pe malurile Tigrului şi ale Eufratului. Căci, dacă majoritatea era arabă, arabismul era conceput aici drept complementar islamului şi nu potrivnic. Înlocuind progresiv religia printr-o identitate etnică, britanicii excludeau non-arabii (în special pe kurzi, începând din 1925, anul alipirii vilaietului Mosul la Irak), dar şi imensa majoritate a populației şiite, care nu concepea arabitatea fără islam. Doar elitele arabe sunnite, puțin numeroase şi care, în cea mai mare parte, serviseră în armata şerifiană din Levant, evoluaseră, în contact cu Imperiul Otoman, de la un otomanism reformist la un arabism declarat, în care islamul trebuia rapid redus la un simplu apendice cultural al arabismului. Aceste elite au trecut fără tranziție de la rolul de releu local al guvernului otoman la cel de funcționari ai noului stat, considerându-l ca pe proprietatea lor exclusivă, în timp ce ele legitimau mandatul şi ocupația britanică. Confesionalismului sunnit, relativ distant față de statul otoman, avea să-i urmeze o raționalizare şi o sistematizare a discriminării confesionale.

La 9 octombrie 1924, întreaga nouă Adunare constituantă irakiană a votat un *Cod al naționalității irakiene* care rezuma caracterul discriminatoriu al sistemului politic înființat de britanici. Conform acestui cod, numai irakienii care au avut naționalitate otomană ori ai căror părinți sau bunici au avut-o erau considerați cetățeni irakieni de drept. Prin irakieni „autentici“ se înțelegea irakieni de „viță otomană“, adică sunniții. Ei au primit un certificat de naționalitate „categoria A“, în care era menționat că X era fiul lui cutare, el însuşi cetățean otoman.

Toți cei care nu putuseră să aibă naționalitate irakiană în 1924 au trebuit să facă cerere şi, de aceea, să-şi „demonstreze“ *irakitatea*, chiar dacă familia lor era în Irak de generații întregi. Or, într-o astfel de situație se afla imensa majoritate a şiiților, care constituiau trei sferturi din populația arabă din Irak: ei nu avuseseră naționalitate otomană, unii considerând-o nelegitimă, ataşată sunnismului, ceilalți, mai numeroşi, pentru că aparțineau unei lumi tribale şi rurale ieşită de sub controlul guvernului, potrivnică vieții urbane şi neştiind ce putea să însemne o naționalitate. În fine, alții aveau naționalitatea persană sau unul dintre părinții ori bunicii lor era persan. Aceştia au fost considerați de „viță iraniană“. Printre cetățenii irakieni zişi de „viță iraniană“ se aflau irakieni de origine persană, religioşi sau nu, care erau stabiliți în Irak de secole, dar majoritatea zdrobitoare a lor era compusă din arabi care nu aveau alte rădăcini decât Irakul: adepți religioşi şi comercianți şiiți, pentru care Iranul rămânea protectorul lor, sau care optaseră pur şi simplu pentru naționalitatea persană ca să scape de înrolarea în rândul otomanilor, precum şi triburi trăind călări în zona de frontieră. Aceştia din urmă trebuiau de asemenea „să ceară“ naționalitatea irakiană şi, odată naturalizați, primeau un certificat de naționalitate cu mențiunea „categoria B“, adică de „viță iraniană“

Cei care erau fără naționalitate – imensa majoritate a şiiților – sau de naționalitate persană, mulți dintre cei care au avut acces la naționalitatea irakiană după data fatidică de 6 mai 1924, precum şi descendenții lor, au fost considerați „irakieni neautentici“. Astfel, şiiții, suspectați a fi o a cincea coloană persană, şi-au văzut contestată nu doar „irakitatea“, ci şi originea arabă.

Situații aberante ilustrează această stare de fapt bazată pe discriminare: un arab neirakian, numai pentru că era sunnit, avea mai multe drepturi decât un arab şiit stabilit în Irak de generații întregi. Disputa din 1927, dintre al-Jawahiri şi al-Husri a rămas celebră. Muhammad al-Jawahiri (1899–1997), care va fi recunoscut după aceea drept unul dintre marii poeți irakieni, a fost destituit din postul său de profesor de literatură arabă de către Sâti'al-Husri, principal teoretician al naționalismului arab, aşa cum s-a spus. Acesta din urmă, născut în Yemen şi de naționalitate siriană, îl urmase pe Faysal în Irak şi aici fusese numit director general al instituțiilor de învățământ superior. El este cel care, acuzându-l pe al-Jawahiri că nu este irakian, i-a refuzat dreptul de a preda. Al-Jawahiri a fost, deci, constrâns să ceară naționalitatea irakiană, ceea ce a şi obținut, cu mențiunea de „viță iraniană“. Al-Jawahiri a declarat după aceea: „Am vizitat cea mai mare parte a țărilor arabe, precum şi alte țări din lume, dar n-am întâlnit nicăieri un asemenea scandal, să afli că cetățenii pot să devină străini în propria lor țară.“

Discriminarea confesională şi etnică, vizibilă în ochii tuturor, nu a împiedicat Societatea Națiunilor să considere că

Marea Britanie își îndeplinise datoria de mandatar: Irakul a fost oficial declarat independent în anul 1932 și a devenit membru cu drepturi depline al SDN. *Codul naționalității irakiene* din 1924 nu a reprezentat decât partea afundată a unui sistem de discriminare care a fost apoi ocultat ca atare prin caracterul modern și laic al sistemului politic. Dar, în contextul irakian, discursul laicizant al elitelor de la putere, care se vroiau emulii lui Mustafa Kemal, ascundea destul de prost ura confesională: el devenise arma privilegiată a elitelor arabe sunnite împotriva șiiților, mobilizați înainte de înfrângerea lor de către conducătorii religioși în jurul unui discurs islamic și liberal.

Cu siguranță, la începuturile sale, monarhia hașemită și-a tras o parte importantă a legitimității sale din islam, iar noul rege Faysal, adus pe tronul irakian de către englezi în 1921, nu uita să-și pună titlurile religioase înainte pentru a-i liniști pe șiiți. Foarte repede însă, elitele religioase sunnite, care au prezidat în primii ani ai noului stat, au lăsat locul castei ofițerilor șerifieni, politicienilor și efendiilor, funcționari de stat, toți sunniți, sau copiilor de șeici tribali care se formaseră în academiile militare otomane. În timp ce elitele reformiste de la Istanbul se converteau la un naționalism turc intransigent, sub forma naționalismului laic kemalist, elitele sunnite din Bagdad și Basora (Basra) se întorceau spre un același naționalism, dar în versiunea sa arabă. Aceste naționalisme divergente îi opuneau kemaliștilor, însă împărtășeau cu ei același ideal: o națiune etnică, în care islamul trebuia să cedeze locul avut în epoca otomană, pentru a deveni o religie „națională“

Ideile panarabe ale lui Sâti' al-Husri au fost dezvoltate de diferitele curente ale naționalismului arab, îndeosebi nasserismul și baasismul. Michel Aflaq, principalul teoretician al baasismului în Siria și în Irak, le-a dat un sens cvasimistic. Născut în 1910 la Damasc, într-o familie de greci ortodocşi, el a urmat încă din 1928, după studii secundare la Damasc, studii superioare la Sorbona, interesându-se îndeosebi de filosofia politică. Marx, Nietzsche, Maurras, Bergson şi Emmanuel Mounier erau preferaţii săi, mai ales Mounier, care a exercitat asupra lui o influenţă profundă. La Paris, Aflaq a întâlnit un alt sirian, musulman sunnit, Salah al-Din Bitar, cu care a înfiinţat, în 1939 un cerc de studii politice despre „resurgenţa" arabă (*ba'th*, de unde şi numele de Baas).

Pentru Michel Aflaq, „naţiunea arabă se deosebeşte de toate celelalte naţiuni, căci ea este singura care a dat naştere profeţilor monoteismului." Apropo de mişcarea sa, el declara că „Partidul Baas nu este doar un partid socialist, este un partid arab care face din interesul naţional un ţel pentru orice." În 1947, în timpul primului congres al Partidului Baas, el adăuga: „Obiectivul nostru este clar şi nu suportă nicio ambiguitate: o singură naţiune arabă, de la Atlantic până în Golf. Arabii formează o singură naţiune, având dreptul imprescriptibil să trăiască într-un stat liber. Mijloacele resurecţiei sunt următoarele: *unitatea, libertatea, socialismul.*" Şi din nou: „Unitatea naţiunii arabe este o datorie sacră pentru care orice arab trebuie să fie gata să se sacrifice."

Ne imaginăm cu greu astăzi că, la începuturile sale, Partidul Baas irakian a putut să fie condus de către şiiţi şi că a atras în rândurile sale mulţi dintre aceştia. Ramura irakiană a Partidului Baas a fost înfiinţată în 1949, într-un moment când sentimentele naţionaliste arabe erau exacerbate de problema Palestinei. În 1952, participarea Baas la lupta împotriva reînnoirii acordului cu *Irak Petroleum Company*, dominată de britanici, a marcat prima sa apariţie pe scena politică. Se ştie că ostilitatea dintre Baas şi primul regim republican, după căderea monarhiei în 1958, era în parte motivată de părerea preconcepută „irakistă" al lui Kassem şi a aliaţilor săi comunişti şi kurzi. Însă, neînţelegerile din interiorul Partidului Baas dintre civili (şiiţi) şi militari (sunniţi) anunţau deja divorţul brutal între Baas şi şiiţi, care va fi consumat odată cu înfrângerea civililor, în 1963. Baas va deveni atunci un partid sunnit, iar idealul naţionalist arab, o problemă esenţialmente sunnită.

Baas preia în contul său acuzaţia de *shu'ûbiyya*, folosită în Evul Mediu pentru a-i desemna pe cei care, în sânul islamului, contestau superioritatea arabilor. În limbaj baasist este *shu'ûbi* oricine revendică, în sânul naţiunii arabe, un particularism etnic sau religios care aduce atingere noţiunii de unitate naţională arabă. În anii '80, Saddam Hussein i-a invitat pe militanţi să „procedeze la o lectură baasistă a istoriei". Această lectură excludea ideea că naşterea naţiunii arabe îşi are obârşia doar în apariţia islamului, descriind perioada anteislamică drept o eră de tenebre. Dimpotrivă, ea ducea „*umma* arabă, una cu Mesajul etern", după deviza baasistă, până în Antichitatea cea mai îndepărtată. Încă de atunci, Saddam apărea ca un demn succesor al regilor Sumerului şi Babilonului... adică drept moştenitorul unui Irak etern. Căci urmarea paradoxală a înfiinţării ministatelor-naţiuni arabe este că acestea au devenit, la rândul lor, sursa noilor identităţi locale. Libanezi, sirieni, egipteni, tunisieni etc. se definesc de acum înainte în cadrul exclusiv al acestor noi state pe care elitele şi societăţile le-au considerat singurul lor orizont. Şi asta, chiar şi când viabilitatea statului în discuţie rămâne îndoielnică (Irak, Liban, fără a mai vorbi de Autoritatea Palestiniană). Statelor-naţiuni nefinalizate ale unora (Turcia, Iran) le răspund mini-statele-naţiuni ale altora, într-o lume arabă unde statul s-a construit adeseori împotriva societăţii.

Toate formele de naționalism, turc, iranian, arab , au în comun faptul că au favorizat cultul personalității: Mustafa Kemal, Reza-Şah, fiul său Mohammad Reza-Şah, Nasser, Saddam Hussein, Hafez al-Assad, Bourguiba şi Ben Ali sunt ilustrările cele mai cunoscute. Părinți ai națiunilor, cultul lor tinde să umple vidul unei identități prea repede fabricată şi rău digerată.

Astfel, în Turcia, Atatürk a rămas referința unică în ideologia oficială, care nu propune altă valoare decât cea a kemalismului, nici alt erou decât Atatürk. Cultul pentru Mustafa Kemal a fost considerabil intensificat în anii '30: rămânând tot *Gazi* („Comandantul victorios“, titlu conferit de Marea Adunare Națională turcă la 19 septembrie 1921) şi „Conducătorul etern“, el a devenit, din 1934, printr-o lege specială, *Atatürk* („Părintele turcilor“), aceeaşi lege interzicând oricui altcuiva să folosească acest nume. Un asemnena cult şi-a găsit expresia estetică: statuile lui Atatürk, realizate în special de sculptorul Heinrich Krippel, îl reprezentau ca însăşi incarnarea forței brute. La moartea sa, Mustafa Kemal a lăsat o „Carte eternă“ şi nişte „hadits“-uri rostite pe loc: faimosul discurs (*Nutuk*), rostit în 1927, şi cuvintele sale, sub formă de maxime, au devenit „referința sacră a turcilor“. „Cele Şase Săgeți“ ale sale, elaborate în 1931 şi incluse în Constituția din 1937: republicanism, naționalism, populism, etatism, laicism şi reformism, au devenit credo-ul obligatoriu al tuturor turcilor. Atatürk este totdeauna omniprezent în manualele şcolare. Patria şi Atatürk sunt cheia de boltă a întregii morale în numele căreia virtuțile trebuie să înflorească. Raportându-se la un mort, dragostea pentru Atatürk nu este departe de idolatrie. Astfel, referirea la Atatürk este ca un ritual care seamănă cu rugăciunea, când cetățeanul se adresează direct lui Atatürk, la mausoleul acestuia din Ankara. În 1938, la a 75-a aniversare a Republicii, utilizatorilor de *vapur* din Istanbul li se cerea, prin afişe, „să nu arunce nimic pe jos, să nu scuipe, să nu fumeze, să nu rupă fotoliile, să nu vorbească tare la telefon, să mențină locul curat, în fine, să fie un bun cetățean, cum ne-a cerut Atatürk acum 75 de ani". Este sensul sloganului *„Her şey vatan için !"* („Totul pentru patrie!") care face din conduita virtuoasă un act patriotic şi nu de credință într-un ideal universal. Ar fi plictisitor să reproducem numeroasele citate din Atatürk pline de felurite cuvinte precum islamul, morala, dragostea pentru natură, copii, părinți şi, bineînțeles, pentru drapel, pentru patrie, națiune, armată şi umanitate. Reformator, profet laic, revoluționar, Atatürk este un personaj cu multiple fațete. În cadrul republican laic turc, ca şi în discursul oficial, islamul nu poate fi invocat în mod deschis pentru a legitima valori morale. Erdogan a trăit această amară experiență în 1998, atunci când a fost primarul Istanbulului.

Cultul personalității exista şi în Iran. El a început în timpul domniei lui Reza-Şah, suveran dictatorial care-şi teroriza anturajul, şi a continuat cu fiul său. Mohammad Reza-Şah a încercat să-şi îmbunătățească imaginea de suveran ales de Dumnezeu. Vrând să se delimiteze de atitudinea agnostică a tatălui său, el se prezenta ca un credincios pe care Dumnezeu îl protejează. În 1967, a decis să organizeze o ceremonie pentru încoronarea sa. Împărat de acum înainte, nu mai trebuia numit în presă decât „Rege al regilor, Soarele arienilor, Mareşal suprem al Armatei" Calificându-se el însuşi drept „Umbra lui Dumnezeu pe pământ" (titlul suveranilor safavizi), nu a ezitat să-şi caute legitimitatea în imperiul ahamenid. În octombrie 1971, pentru a sărbători cei două mii cinci sute de ani imaginari ai acestui imperiu resuscitat, el a convocat capetele încoronate şi preşedinții din lumea-ntreagă pentru a asista la un imens peplum în Persepolis, pe siturile ruinelor ahemenide. Inaugurând această liturghie mediatică, în fața mormântului lui Cyrus, a exclamat: *„Oh, Cyrus, poți dormi în pace, căci noi veghem...„* Opt ani înainte de victoria revoluției islamice.

Bourguiba avea şi el obsesia locului său în istorie. După declararea republicii, simbolurile „Luptătorului suprem“ se înmulțesc pe tot cuprinsul țării. Ferryville, situat nu departe de Bizerta, a fost rebotezat Menzel Bourguiba. Pe de altă parte, în aproape toate oraşele, au fost înălțate statui care-l reprezentau. În sala Consiliului de Miniştri, la palatul din Cartagina, a instalat efigiile marilor figuri ale istoriei Tunisiei, printre care erau Hannibal Barca şi Ibn Khaldoun. Propriul bust trebuia să figureze în această serie. După destituirea sa, statuile au fost demontate pe rând. La Monastir, urbea sa natală, din care el vroia să facă un „oraş-memorial“, îşi ridicase, încă din 1960, un mausoleu de marmură albă, unde au fost înhumați părinții săi şi prima soție, Moufida. Pe uşa mare de bronz sunt gravate trei titluri rezumând viața sa: „Luptătorul suprem“, „Întemeietorul noii Tunisii“ şi „Eliberatorul femeii“. Bourguiba îşi confecționase sicriul încă din 1976 şi pregătise desfăşurarea funeraliilor sale: după moartea sa, fiul său trebuia să informeze o serie de şefi de stat, pentru care făcuse deja o listă, cu scopul de a putea veni cât mai mulți dintre ei. În acest scop, el stabilise ca, după anunțarea decesului său, să se amâne cu două zile desfăşurarea funeraliilor. Şi mai ales, pentru că el voia ca întreaga Tunisie să participe la doliu, corpul său trebuia dus încet, solemn, de la Cartagina la Monastir. Nelăsând nimic la întâmplare, împărțise drumul de 140 km dintre cele două oraşe astfel încât fiecare dintre cele douăzeci de guvernorate să-i poarte sicriul pe o distanță egală. Până la urmă, acest scenariu nu va fi urmat.

Dar toate acestea nu reprezentau nimic în comparație cu megalomania şi lipsa de măsură a lui Saddam Hussein în Irak. *Raïs*-ul , de care niciun irakian nu putea să se apropie fără să se teamă pentru propria viață, mergea cu originea sa, trecând prin Faysal, la antichitatea mesopotamiană. Astfel, ziarul *Al-Thawra* („Revoluția“) titra în 1987: „De la Nabucodonosor la Saddam Hussein, Babilonul renaşte.“ Era vorba despre sărbătoarea Festivalului Internațional al Babilonului. În 1984, acelaşi ziar publica pe prima pagină un desen, în care o falangă sumeriană se arunca în luptă să ajute armata irakiană împotriva veşnicului duşman persan. Un alt desen îl reprezenta pe Saddam în fruntea trupelor babiloniene sau altul cu Saddam primind moştenirea mesopotamiană de la un personaj babilonian. Istoria oficială celebra Irakul de la mitul mesopotamian la islam şi panarabism.

Derizorii şi patetice, aceste expresii caricaturale ale națiunii nu erau unica manifestare autorizată a modernității politice. Dar ele nu însumau toate valorile pe care aceste țări ale islamului le-au împrumutat din Europa.

## *2. Laicitatea ca religie civilă legitimând națiunea şi statul-națiune*

Laicitatea a fost cealaltă valoare împrumutată de la învingător. În această împrejurare, Franța este cea care a constituit sursa de inspirație, fără îndoială pentru că ea reprezenta un model de ruptură brutală răspunzând nerăbdării resimțite de elitele aflate la putere. *Laiklik* în turcă, *la'isite* în persană, cuvântul a fost luat direct din franceză, după câteva tatonări (expresia *lâdîni*, considerată prea atee, a fost repede abandonată). Numai araba a format un neologism, *'ilmaniyya*, care se referă la a şti şi ştiință. Ideea general admisă era că o societate dominată de religie întorcea spatele progresului şi modernității, primele surse de putere. Laicitatea şi/sau discursurile laicizante veneau să legitimeze națiunea, promovată ca baza esențială a suveranității, şi statul-națiune, care era emanația politică a acesteia. Acolo unde a fost oficial afişată, în Turcia, laicitatea, una dintre cele „Şase Săgeți" ale lui Atatürk, a jucat în mod clar rolul de religie civilă a noului stat.

Ziya Gökalp nu fusese doar ideologul națiunii, ci şi cel al laicității kemaliste. Deşi nu erau în mod deschis partizani ai laicității, Junii Turci îşi găsiseră referentul într-o viziune laică a istoriei. Mustafa Kemal s-a inspirat după exemplul francez, de la care a împrumutat cuvântul *laik*, prin lecturile lui Ziya Gökalp din opera lui Durkheim. Sociologia lui Durkheim, care plasează viața socială in centrul vieții umane, a devenit în Turcia o ştiință a laicității.

*„Adio Orientului!"* Formula părea exactă pentru a desemna o acțiune de o radicalitate fără precedent. De acum înainte, Turcia, care avea încă instituția califului, rupea legăturile cu un Orient asimilat în bloc ignoranței, arierării, subdezvoltării şi supunerii: tot ceea ce Turcia modernă refuza cu cea mai crâncenă putere. Noua Turcie respingea restul lumii musulmane, mai ales lumea arabă, în tenebrele unui Orient cu care nu mai vroia deloc să aibă de-a face. Şi mai mult decât statul-națiune, laicitatea juca rolul de catalizator, care a permis Turciei să se prezinte ca o națiune europeană şi modernă. Această laicitate întărea reformele lui Mustafa Kemal, înainte chiar de înscrierea ei în Constituția din 1937. Aşadar,Turcia este şi rămâne campioana „premierelor": prima țară musulmană care adoptă republica, prima țară musulmană care adoptă alfabetul latin, prima țară musulmană care adoptă oficial laicitatea etc.

Acest marş forțat al Turciei kemaliste către laicitate rămâne un eveniment major: la 23 aprilie 1920, se constituie Marea Adunare Națională turcă. Aceasta adoptă, în ianuarie

1921, o Constituție întemeiată pe principiul suveranității populare. Tot în 1920, o Preşedinție a Afacerilor Religioase urmează *şeikh al-islam*-ului; la 1 noiembrie 1922, sultanatul este abolit de Marea Adunare Națională turcă; Mehmet al VI-lea, „sultanul englez" al Aliaților, fuge din Istanbul; la 24 noiembrie 1922, Marea Adunare Națională turcă alege un nou calif, Abdül-Mecid II; de acum înainte, califul este ales de o Adunare națională şi lipsit de orice suveranitate, pentru că nu mai este sultan şi nu mai exercită puterea pământească; califatul devine o simplă autoritate „spirituală"; la 29 octombrie 1923, este proclamată Republica şi Mustafa Kemal devine preşedinte al acesteia . Pe 3 martie 1924, califatul este, la rândul său, abolit de către Marea Adunare Națională turcă. Abdül-Mecid fuge în aceeaşi zi. Preşedinția Afacerilor Religioase şi Direcția pentru *Vaqif* sunt dizolvate. Tot în martie 1924, învățământul religios este suprimat: instituțiile *medrese* sunt înlocuite printr-un învățământ pus sub controlul Ministerului Educației Naționale. Unificarea învățământului corespunde cu înființarea şcolilor de *imam-hatip* (imami şi predicatori), plasate sub controlul Statului. La 8 aprilie 1924, tribunalele religioase sunt desființate şi justiția este unificată sub controlul Ministerului Justiției. În acelaşi an, sunt create o nouă Preşedinție a Afacerilor Religioase şi o nouă Direcție pentru *Vakif*, subordonate prim-ministrului. Această preşedinție îi numeşte sau destituie pe imami, predicatori, şeici, muzeini şi pe ceilalți slujitori ai cultului. Tot ea elaborează şi publică operele destinate predării islamului. În acelaşi an, este înființată Facultatea de Teologie din cadrul Universității din Istanbul. În sfârşit, vede lumina zilei o nouă Constituție. În ianuarie şi februarie 1925, sunt adoptate noile coduri – civil şi comercial – inspirate de codurile elvețiene, italiene şi germane. La 30 noiembrie 1925, confreriile religioase

(Naqshibendiyye, Nurcu şi altele) sunt interzise, iar locaşurile lor de cult (*tekké*) închise; unele locuri sacre, în special mormintele sfinţilor (*türbe*), sunt închise; bunurile *vakif* sunt transferate la Trezoreria publică; în august–noiembrie 1925, poligamia este interzisă, iar căsătoria civilă devine obligatorie; mariajul şi proprietatea ies de acum de sub incidenţa Legii coranice *şari'a*. La 25 noiembrie 1925, printr-o lege a Marii Adunări Naţionale turce, este interzisă purtarea fesului. Este impusă pălăria europeană; vălul nu este interzis, ci doar criticat foarte aspru. La 26 decembrie 1925, Turcia adoptă sistemul orar internaţional; la 1 ianuarie 1926, este introdus calendarul gregorian occidental în viaţa publică; la 4 octombrie 1926, tribunalele care aplicau *şari'a* sunt toate desfiinţate; în aceeaşi zi, Codul civil elveţian înlocuieşte Legea coranică în viaţa personală şi familială şi transformă statutul femeii. Un nou Cod penal se inspiră din Codul penal italian. La 10 aprilie 1928, sunt abolite articolele Constituţiei care făceau din islam religia de stat. La 9 august 1928, alfabetul latin înlocuieşte alfabetul arab. Din acelaşi an 1928, jurământul (*hutbe*) trebuie să fie pronunţat în numele Republicii. La 1 septembrie 1929, cursurile de arabă şi persană din şcoli sunt desfiinţate. În 3 aprilie 1930, femeile primesc dreptul la vot şi dreptul de a fi alese pe plan municipal. Tot în 1930, sunt desfiinţate şi şcolile de *imam-hatip*. În 1931, calendarul gregorian occidental înlocuieşte calendarul lunar islamic. La 26 martie 1931, este adoptat sistemul metric. În 1932, chemarea la rugăciune (*ezan*) este impusă în limba turcă, iar la 22 ianuarie 1932, se aude prima incantaţie a Coranului în turcă, în moscheea Yerebatan din Istanbul; la 6 februarie 1932, jurământul (*hutbe*) este pronunţat în turcă la moscheea Süleymaniye la Istanbul. La 21 iunie 1934, purtarea unui nume de familie „à la française" devine obligatorie printr-un vot al Marii

Adunări Naționale turce. Titlurile politice şi religioase ca paşă, bei, hoge, efendi, aga, mollah, hagiu sunt abolite. La 3 decembrie 1934, portul costumului religios este interzis în afara locurilor de cult. Tot în 1934, Bazilica Sfânta-Sofia, simbolul victoriei lui Mehmet Cuceritorul asupra Bizanțului, devine muzeu. Pe data de 5 decembrie 1934, sunt recunoscute dreptul la vot pentru femei şi eligibilitatea lor pe plan național. La 27 mai 1935, duminica devine ziua oficială de repaus săptămânal. Pe 5 februarie 1937, laicitatea apare în Constituție, încununând, astfel, cincisprezece ani de modernizare laică, prin cele „Şase Săgeți“ ale lui Atatürk, definite din 1931: *„Statul turc este republican, naționalist, populist, etatist, laic, reformist“*

Uf! Am fi tentați să spunem. Enumerarea acestor măsuri cunoscute arată bine că schimbarea nu privea numai puterea: o întreagă societate s-a văzut obligată la o schimbare de identitate, în timp ce o nouă Turcie se năştea cu forcepsul. În mod paradoxal, laicitatea a fost multă vreme un subiect tabu şi niciodată nu avuseseră loc dezbateri pe această temă. Ea nu a putut intra în Constituție decât abia în 1937. Pentru că Articolul 163 al Codului penal sancționa activitățile antilaice, mediile ostile laicității au evitat să dea un caracter prea public criticilor lor, ceea ce explică faptul că expresia refuzului se făcea, cel mai adesea, prin violență. Turcia a devenit primul – şi rămâne singurul stat laic în mod oficial din lumea musulmană, dacă exceptăm ex-republicile musulmane sovietice şi țările ieşite din fosta Africă colonială franceză.

În Iran, Reza-Şah privea Turcia kemalistă ca pe un model. Nu a fost vorba de laicitate oficială, ci mai degrabă de măsuri de laicizare care rămâneau limitate, în comparație cu radicalismul kemalist. Aceste măsuri urmau de câțiva ani pe cele aplicate în Turcia. În consecință, Reza-Şah a efectuat o călătorie de şase zile în Turcia, în 1934. Pe 16 iunie, Mustafa Kemal l-a primit personal la Ankara. La întoarcerea sa în Iran, n-a scăpat prilejul de a aduce acolo ultimele reforme ale lui Atatürk.

Iată principalele măsuri de laicizare angajate de Reza-Şah: în 1922, pune în mişcare un program de unificare a sistemului educativ; tribunalele religioase rămân, dar se diminuează competenţa lor treptat, până la dispariţie. Tot în 1922, legea stabileşte recrutarea militară pentru toţi bărbaţii de 21 de ani. Ulemalele şi studenţii de la Teologie sunt exceptaţi de la serviciul militar, cu condiţia de a se supune unui examen de stat pentru „verificarea“ cunoştinţelor lor religioase. La 6 iunie 1925, este instituit serviciul militar obligatoriu, legat de recensământ: examenul de stat pentru învăţaţii religioşi devine obligatoriu în vederea recunoaşterii lor ca atare. Pe viitor, iranienii trebuie să folosească un patronim. În 1927, este creat Ministerul Justiţiei, care începe o reformă a justiţiei. 90% dintre învăţaţii religioşi îşi pierd funcţiile juridice. Tot în 1927, este stabilită o nouă legislaţie penală, inspirată foarte mult din dreptul european. Puţin câte puţin, clericii sunt scoşi din tribunale. Vârsta legală a căsătoriei pentru o fată este fixată la 13 ani şi nu la 9 ani ca în *şari'a*, chiar dacă poligamia şi căsătoria temporară (o particularitate şiită) sunt menţinute. În 1928, este adoptat un Cod civil. Revendicare a naţionaliştilor, Capitulaţiile sunt şi ele abolite, ceea ce înseamnă că, pe viitor, un străin, chiar şi nemusulman, se bucură de aceleaşi drepturi ca un musulman. În decembrie 1928, este adoptată o lege pentru uniformizarea vestimentaţiei: bărbaţii sunt obligaţi să poarte un chipiu, numit *kolah pahlavi*; învăţaţii ulema sunt exceptaţi, dar ei trebuie să prezinte un certificat al calităţii lor de clerici eliberat de Stat sau de către un *mojtahed*. În 1932, orice activitate notarială trece sub autoritatea Ministerului Justiţiei. Şi aici este obligatoriu un examen de stat pentru ulemalele care vor să beneficieze în continuare de veniturile legate de activitatea de notar. Anul 1934 este începutul unei campanii de emancipare forţată a femeilor. Tot în acelaşi an, la întoarcerea dintr-o călătorie în Turcia, Reza-Şah impune pălăria pentru bărbaţi. În 1935, Codul civil este terminat şi recunoscut în unanimitate (Republica islamică nu va aduce decât uşoare modificări); este adoptată o legislaţie penală larg inspirată din dreptul european. În 1936, pentru prima dată în lumea musulmană, portul vălului în spaţiul public este interzis printr-o lege. Poliţia chiar primeşte ordine să-l smulgă celor care nu se supun. Pedepsele islamice sunt anulate, iar şefii şiiţi *mojtahed* sunt daţi afară din tribunale. Învăţaţii ulema trebuie să urmeze mai mulţi ani cursuri de drept şi să dea un examen de stat, dacă vor să continue să lucreze în tribunale. În 1938, exceptarea de la serviciul militar este repusă în discuţie pentru ulemale. Sub domnia lui Mohammad Reza-Şah, femeile obţin dreptul de vot, în 1963, în cadrul unor măsuri sociale cunoscute sub numele de „Revoluţia albă“

Spre deosebire de Mustafa Kemal, Reza-Şah a menţinut unele simboluri importante: chemarea la rugăciune şi rostirea ei în arabă, limbă care continuă să fie predată la toate nivelurile, menţinerea alfabetului arab, a instituţiei clericale (independentă oricum faţă de stat la şiiţi). Islamul şiit duodeciman continuă să fie religia de stat.

Iar cu un decalaj de un sfert de secol, cuplul acesta: stat– naţiune/laicitate va fi apoi adoptat de către naţiunile arabe. De-a lungul anilor în care s-a derulat experienţa kemalistă, Siria, Irak şi Tunisia suportau, într-adevăr, o experienţă colonială directă sub forma mandatului sau a protectoratului. În 1922, la ieşirea din protectorat, Egiptul cunoştea o perioadă parlamentară sub regimul *khedivilor*[*], dar tot timpul pus sub semnul prezenţei britanice. In timpul acestei perioade, precum şi în cea marcată de o viaţă parlamentară care a urmat imediat independenţei în Siria şi în Irak (anii 1930–1950), diferite forţe politice au început să se prevaleze în mod explicit de laicitate sau de idealurile laicizante: adepţii reformismului militar (un capitol le este consacrat mai încolo), partidele comuniste( despre care vom vorbi într-un capitol aparte), partide liberale, precum *Wafd*, care a dominat viaţa parlamentară în Egipt între 1930–1940, şi partide influenţate de exemplul fascismului italian, precum Partidul Social Naţional Sirian (mai cunoscut sub numele de Partidul Popular Sirian), între 1940–1950 în Siria şi Liban. Totuşi, singurele partide laice sau laicizante care au ajuns la putere au fost Néo-Destur în Tunisia (1956) şi Baas în Siria şi în Irak (în 1963, în ambele ţări). Pe drept, problema raportului cu islamul este cea care a suscitat, între altele, sciziunea dintre Bourguiba şi partidul desturian, considerat ca fiind prea impregnat de islam. Néo-Destur a fost creat ca opoziţie faţă de partizanii lui Salah Ben Youssef, care se folosea de subiecte exploatând potenţialul identitar arab şi islamic, acolo unde Bourguiba asedia terenul modernismului şi idealurilor de progres şi justiţie socială. În ceea ce priveşte Partidul Baas, acesta se proclama laic, în opoziţie cu nasserismul, rivalul său pe terenul naţionalismului arab. Dar, odată ajuns la putere, nu a încercat să înscrie laicitatea în instituţii, iar reformele laicizante ale regimurilor baasiste par limitate, în comparaţie cu cele din Tunisia. În perioada în care se făceau transformările revoluţionare în lumea arabă (anii 1950 şi 1960), Turcia abandonase deja cea de-a doua fază autoritară, aceea a regimului Inönü (1938–1946), pentru a trăi o experienţă de democraţie şi pluralism. Acest fapt poate explica timiditatea măsurilor de laicizare în lumea arabă. Islamul este mereu menţionat ca religie de stat sau a şefului de stat, iar statutul personal rămâne, cu excepția Tunisiei, întemeiat pe apartenența confesională. Excesele laicizante ale Turciei vor fi fost probabil luate în seamă, la aceasta adăugându-se specificitatea religioasă a țărilor arabe, unde islamul continuă să joace un rol important. Asta nu impiedică adoptarea masivă a legislației europene, mişcare deja bine pornită în perioada protectoratelor, mandatelor şi cea a *Liberal Age* (Egipt, Tunisia, Siria, Irak). Regimul parlamentar dăduse dreptul la vot femeilor în 1954 în Siria. Regimul nasserian îl va da femeilor egiptene în 1956. În ciuda aspectului său colonial, marcat de numeroase derogări şi „excepții", dreptul francez se aplica oficial în Algeria franceză.

---

[*] *Khediv*, titlu de vicerege în Egipt, din 1867.

Să vedem, mai întâi, în ce fel mediul noilor state arabe era purtător al concepțiilor laice, înainte ca ele să apară în discursuri. Exemplul irakian este grăitor. În Irak, nici mandatul britanic, nici sistemul politic pus în practică în 1920 nu făceau evident referință la laicitate şi chiar mai puțin la o oarecare separare a statului şi islamului. Şi, când în 1935, poetul Ma'ruf al-Rusâfi (1875–1945), de origine kurdă, atunci deputat, propunea „separarea Bisericii de Stat", era vorba mai mult de o figură de retorică. Acelaşi Rusâfi va spune, pe 7 iunie 1937: „Eu sunt comunist, dar însuşi comunismul meu este islamic, căci este scris în Cartea Sfântă, aşa cum l-a anunțat Profetul: *«Luați de la bogați şi dați săracilor!»*" Islamul era religia oficială a monarhiei, iar aparențele puteau să lase să se creadă într-o repartiție paşnică a rolurilor între un stat laic şi clerici cantonați în problemele cultului şi statutului personal. Dar, în fapt, înfrângerea şiiților de către forțele britanice în deceniul 1910–1920 a însemnat şi înfrângerea mişcării islamice de independență. Pentru că ei fuseseră conducătorii celei mai importante mişcări armate împotriva unei ocupații europene în regiune, conducătorii religioşi şiiţi au fost obligaţi după aceea să pornească într-o lungă traversare a deşertului, timp în care nu au mai apărut pe scena plolitică decât foarte rar. Aşadar, era vorba despre un sistem marcat de o secularizare progresivă, în loc de o laicizare declarată. Acest context permite dezvoltarea partidelor laice în mod deschis. Partidul Comunist şi partidul Baas vor exprima speranţa în puterea de a depăşi nedreptăţile sistemului politic în funcţie printr-o serie de reforme sociale şi o emancipare în raport cu Marea Britanie. Dar fundamentele discriminării etnice (arabi/kurzi) şi confesionale (sunniţi/şiiţi) nu dispăreau în aceeaşi măsură. Aceste partide au fost repede prinse de problema irakiană, până când laicitatea unora şi a altora a ajuns să nu mai fie decât expresia unor strategii comunitare. Divorţul definitiv între Baas şi şiiţi, după 1963, a bătut clopotul iluziilor „naţionale“, în timp ce mişcarea religioasă îşi relua, puţin câte puţin, locul în sânul comunităţii şiite.

În Tunisia, marea reformă de după independenţă este incontestabil *Codul de statut personal*, adoptat la 13 august 1956. Acesta este precedat, în acelaşi an, de alte măsuri de laicizare, precum desfiinţarea Geamiei pentru *habous* (2 mai), dreptul la vot acordat femeilor (16 iunie), abolirea tribunalelor religioase (3 august), interzicerea poligamiei (10 august). Acest Cod de statut personal a bulversat în întregime relaţiile conjugale şi sociale în Tunisia lui Bourguiba. Pentru „Luptătorul suprem“ însemna să întemeieze o familie tunisiană modernă, adaptată noilor structuri sociale şi economice, şi să emancipeze femeia. Familia conjugală trebuie să înlocuiască familia patriarhală. Proclamat doar la cinci luni după independenţă, dar înaintea proclamării Republicii (1957) şi a Constituţiei (1959), Codul de statut personal introduce trei schimbări importante şi anume: confirmarea interdicției poligamiei (articolul 18), necesitatea consimțământului celor doi soți pentru căsătorie (articolul 3) şi instituționalizarea divorțului, care nu putea fi pronunțat decât de un tribunal (articolul 30). Divorțul devine astfel un drept pentru cei doi parteneri şi nu mai există repudierea, singura posibilitate recunoscută de *şari'a*. Doar moştenirea (femeia, cu jumătate mai puțin decât bărbatul) şi autoritatea morală (bărbatul este capul familiei) rămân tributare dreptului musulman. Este stabilită apoi contribuția femeii la cheltuielile menajului. Vârsta minimă pentru căsătorie este fixată la 17 ani; adopția legală, nerecunoscută de *şari'a*, este decretată în 1958. În 1960 este lansat *planning*-ul familial.

Aceste reforme ale statutului personal sunt însoțite de altele, privind instrucția publică. Este inițiată o politică de şcolarizare în masă, după modelul francez. Pe de altă parte, Bourguiba intensifică discursurile asupra postului de Ramazan. La 5 februarie 1960, el îi invită pe tunisieni să muncească normal şi mai degrabă să întrerupă postul decât munca. Potrivind gestul cu vorba, el va merge până-ntr-acolo încât, în plin Ramazan, bea un ceai într-o emisiune de la televiziune! De asemenea, porneşte o campanie împotriva purtării vălului de către femei şi a interdicțiilor alimentare privind carnea de porc şi vinul. Şi totuşi, vom vedea, unele dintre aceste reforme sunt, de asemenea, justificate în numele islamului.

În Irak, prima Constituție republicană, cea din 1959, stabilită sub regimul lui Kassem (1958–1963), recunoscuse unele drepturi pentru femei, în special prin Codul de statut personal din decembrie 1959: poligamia era limitată, repudierea devenind mai dificilă pentru bărbat. Dar era încă departe de reformele din Tunisia. Michel Aflaq, teoreticianul baasismului, şi-a mărturisit, într-o expunere despre „naționalismul progresist“, viziunea despre laicitate: „O gândire simplistă voia ca apărarea laicității să implice în mod necesar o opoziție între naționalism şi acest patrimoniu spiritual care este islamul. [ ... ] Noi nu vedem nicio opoziție între laicitate şi recunoaşterea acestui patrimoniu. Statul laic pe care îl dorim este statul care, eliberând religia de politic şi de incidențele sale, să-i permită să acționeze liber asupra vieții persoanelor şi societăților, pentru renaşterea națiunii. Partidul Baas este o mişcare progresistă care se adresează tuturor arabilor, oricare ar fi religia lor, şi priveşte toate doctrinele cu respect şi pe picior de egalitate.“ Femeile au obținut dreptul la vot în 1980, în timpul lui Saddam Hussein. Aceasta a fost poate singura măsură de laicizare a regimului. Ele aveau de acum înainte dreptul să voteze pentru singurele liste autorizate, acelea ale Puterii.

## CAPITOLUL IV

# Laicitatea turcă, iraniană şi arabă, puncte comune şi convergenţe

### *1. Caracterul autoritar al laicizării*

Cu rare excepţii (ţările africane ale fostului imperiu colonial francez, Senegal, Mali, Niger, Burkina, unde state laice coexistă cu societăţi religioase), ţările musulmane nu au cunoscut decât o laicizare forţată, atunci când aceasta era acţiunea regimului aflat la putere. Este o trăsătură comună laicităţilor care au condus destinele Turciei, Iranului şi ale unor ţări arabe, unde laicitatea era oficială (Turcia) sau era vorba despre reforme laicizante (Iran, ţările arabe). Laicitatea kemalistă, apoi cea baasistă, precum şi acţiunile laicizante din Iran, Egipt, Tunisia şi Algeria, toate s-au impus societăţii prin demonstraţii de forţă. Este şi cazul fostelor republici musulmane sovietice, unde laicităţile autoritare au apărut târziu, după modelul Turciei, şi unde, cel mai adesea, partidele unice, puterea armată şi o religie etatizată se opun islamismului. Laicitatea a constituit o parte importantă a acestor modernităţi impuse de sus unor societăţi puțin secularizate. Reacțiile au fost violente, adesea înăbușite în sânge. Fără îndoială, aceste laicități autoritare nu erau decât un mecanism în contextul mai larg al regimurilor autoritare. Represiunea nu i-a vizat decât pe opozanții religioşi. Naționaliști disidenți, liberali, comuniști, membri ai minorităților etnice şi confesionale au fost de asemenea victime şi, uneori, chiar mai mult decât atât. Nu intenționăm aici să o luăm de la capăt cu martirologia mişcărilor islamice, ci pur şi simplu să evocăm episoadele marcante ale acestei represiuni. Ele demonstrează că laicitatea poate să fie şi antidemocratică. Aceste represiuni au fost adesea ignorate în țările occidentale. Nu aceeaşi atitudine au avut-o când partizanii religiei, deseori considerați drept „reacționari" sau „obscurantişti", erau victimele, ci numai atunci când acestea atingeau opoziția laică sau minoritățile. Unele episoade au fost totuşi dramatice, precum represiunea împotriva Fraților Musulmani din Egiptul lui Nasser (anii '50, '60), războaiele civile din Irak (1968–2003), din Siria (anii '80) sau din Algeria (anii '90). Iar în timpul războiului civil de opt ani dintre Iran şi Irak, unii nu au ezitat să-şi justifice poziția în favoarea Bagdadului prin afişarea laică a regimului baasist.

Acest autoritarism s-a manifestat mai întâi într-un proces de laicizare treptată, dar totdeauna în marş forțat, după care s-a transformat în represiune împotriva mişcărilor politice care se prevalau de islam. Şi aici, Turcia a fost cea dintâi.

De fapt, turcii au fost supuşi unei aspre încercări. Timp de câțiva ani, au trebuit să se adapteze unei acumulări năucitoare de schimbări: să renunțe la îmbrăcămintea orientală – papuci, turbane, fesuri, şalvari, văl de muselină –, să renunțe la poligamie, la alfabetul arab, la măsurarea timpului după mersul soarelui, să renunțe la ceremoniile cu dervişi, la unitățile lor de măsură şi de lungime, la modul lor de viaţă, la modul lor de a gândi şi de a simţi lucrurile. Circa o mie de mausolee au fost interzise pelerinilor; multe, abandonate, aveau să dispară. Până şi numele Domnului a fost schimbat, pentru că aşa a vrut Mustafa Kemal: nu mai trebuia să se vorbească despre *Allah* , ci despre *Tanri*, vechi cuvânt turc din Asia Centrală. Puţini erau turcii care nu vedeau în toate acestea un sacrilegiu. Doar că guvernul avea de partea sa legea – o întreagă serie de măsuri îndeosebi represive emise de Marea Adunare – şi pe care nu a ezitat să o pună în aplicare. Începând din anul 1925, merita să porţi pe cap un acoperământ european sau să fii spânzurat pentru purtarea fesului ? După 1932, era mai bine să rosteşti chemarea la rugăciune în turcă sau să te duci la închisoare pentru că ai folosit limba arabă? Puşi în faţa unor asemenea alternative, cei mai mulţi turci se refugiau în disimulare.

Rezistenţa a rămas pasivă pentru imensa majoritate: cum să împiedici pe cineva să se roage în arabă în intimitatea locuinţei sale ? Ce să faci împotriva înmulţirii concubinajelor, în replică la interzicerea poligamiei ? Cum să impui recurgerea mai degrabă la tribunalele laice decât la „aranjamentele" amiabile ? De-a lungul anilor, bărbaţii vor purta şapca întoarsă invers pentru a-şi marca astfel refuzul. Pelerinajele se vor face în mare grabă. În locul mausoleului, vor aprinde lumânările la ferestrele caselor.

Prima mare ameninţare cu care Mustafa Kemal s-a confruntat a fost revolta şeicului Saïd, un şef al Confreriei Nakshibendiye, din 1925, în sud-estul ţării. În ea convergeau reacţiunea religioasă şi sentimentul kurd. Preocupaţi să-şi afirme autonomia, kurzii puteau atunci să se prevaleze de o lungă tradiţie de răscoale împotriva puterii centrale. Revolta şeicului Saïd este o consecinţă a politicii naţionaliste a noii Turcii. Pentru că nu mai există legături religioase între ei, kurzii şi turcii se văd cu alți ochi. În ciuda nesupunerii lor repetate, kurzii recunoscuseră sultanului-calif din Istanbul dreptul de a-i conduce în numele islamului pe care îl impărtăşeau cu turcii. Confruntați cu o nouă situație de afirmare a identităților naționale, ei nu vor recunoaşte acest drept şi kemaliştilor. Această revoltă evidenția influența confreriilor şi marea lor putere de mobilizare, mai ales în regiunile kurde. Şeicul Saïd cerea reinstalarea califatului şi abrogarea măsurilor antireligioase. Represiunea a fost îngrozitoare: sute de spânzurări, țărani ucişi „drept pildă“, sate întregi rase de pe hartă. S-au înregistrat 15.000 de morți. „Tribunalele Independenței“, care au funcționat în timpul Războiului de Independență, au fost reactivate între 1925–1926. În această perioadă, ele au condamnat la moarte 640 de persoane. Şeicul Saïd a fost executat, legea marțială decretată în toate provinciile orientale şi zeci de mii de kurzi deportați în alte regiuni ale țării. Obligat să trimită mai multe divizii, guvernul kemalist a avut nevoie de câteva luni pentru a prelua controlul asupra situației.

A urmat apoi o lungă serie de revolte, precum cele din Ararat (1927–1930), în timpul cărora armata turcă a desfăşurat o campanie de distrugere în masă a satelor kurde. Un rol preponderant l-a jucat confreria Nakşibendyie. Ea a apărut în timpul acestei perioade şi a rămas unul dintre principalii apărători ai valorilor religioase. Acțiunile izolate ale membrilor săi au întărit, în mintea kemaliştilor, ideea că acest ordin sufit incarna opoziția față de Turcia nouă. Mişcarea ulemalelor, principală forță a islamului turc, care dominase în toată perioada Imperiului Otoman înainte de a dispărea, puțin după anul 1925, odată cu desființarea instituțiilor *medrese*, s-a trezit atunci absorbită în sufismul ortodox, cu care avusese întotdeauna relații apropiate. Acest sufism ortodox va constitui, mai târziu, un model de organizare şi acțiune pentru islamul politic din Turcia. Revolta şeicului Saïd a fost determinantă în decizia lui Mustafa Kemal de a interzice confreriile în acelaşi an. Pentru a nu atrage atenţia autorităţilor, confreria Nakşibendyie a început să practice un *zikr* în tăcere, iar ceremoniile au fost reduse la forma lor cea mai simplă. În schimb, celelalte confrerii, cu un ceremonial mai bătător la ochi (Bektaşiyya, Mevlevi[*]), şi-au văzut existenţa imposibilă. Lipsită de locaşele sale de cult – *tekke*, Nakşibendyie se refugiase în case private şi în moschei. Astfel a ajuns să depăşească interdicţia din 1925 şi persecuţiile din 1930. Este perioada în care Sayyid Nursi, un responsabil religios kurd şi unul dintre conducătorii revoluţiei islamice din 1909, un vechi nakşibendyi, a scris lucrarea *Risâle-i Nûr* (1926), difuzată pe sub mână până în 1956, an în care a fost, în sfârşit, publicată. Sayyid Nursi a fost arestat în momentul revoltei şeicului Saïd. Continuând să cheme la rugăciune în limba arabă în 1932, el a petrecut multă vreme în închisoare, încă din 1925 şi până la moartea sa în 1960, acuzat fiind că insuflă idei antilaice. În pofida acestor lucruri, în jurul lui s-a constituit treptat o mişcare, „Nurcu"; aceasta va deveni principala forţă religioasă din ţară. Din perioada în care ei trăiau în legea lor în clandestinitate, membrii Nurcu au păstrat tendinţa de a propovădui o interiorizare a practicii religioase. Ei se vor moderni, dar antipozitivişti. Rolul jucat de şeicii sufiţi şi de discipolii lui Sayyid Nursi în transmiterea tradiţiilor religioase a fost cu atât mai important cu cât noile instituţii islamice kemaliste au eşuat. Şcolile de imami ai Republicii erau privite cu suspiciune. Ele vor fi închise în 1930, din lipsă de elevi. În ce priveşte Facultatea de Teologie, ea va avea o soartă similară în 1933. În acelaşi moment, Confreria

---

[*] Mevlevi sau *Mawlawyya* (vezi *Glosar*).

Virtuții (*Tarikat-i-salâhiye*), prezentată drept o „francmasonerie musulmană“, dar de inspirație sufită, care, din 1920, încerca să-i unească pe toți cei ce visau întoarcerea la putere a sultanului-calif, a fost nimicită. Conducătorii ei au fost judecați şi condamnați de către Tribunalele Independenței.

La sfârşitul unei noi revolte, aproape de Muntele Ararat, în 1936, şi care va dura peste patru ani, 20.000 de kurzi au fost deportați în alte regiuni. Identitatea kurdă a fost atunci în mod oficial respinsă. O altă revoltă a avut loc la Dersim (1936–1938), în care se amestecau rezistența față de distrugerea societății tradiționale kurde şi apărarea unui islam popular şi frățesc. Aici, aleviții, o importantă minoritate oarecum înrudită cu şiismul şi prezentând numeroase trăsături sincretice şi heterodoxe (între 10 şi 20% din populația turcă), favorabilă totuşi kemalismului, a fost motorul mişcării.

Opoziția islamică nu era circumscrisă regiunilor kurde. Ea s-a manifestat în mod egal în vestul țării şi pe coasta Mării Negre. Un episod milenarist, „evenimentul de la Menemen“, a confirmat respingerea noii ordini laice şi republicane. La 23 decembrie 1930, în această localitate din sud-vestul Turciei, în aplauzele populației care sărbătorea „moartea Republicii“, insurgenții, conduşi de un membru al Confreriei Nakshibendyie, au omorât un sublocotenent care, în ochii lor, îl incarna pe Mustafa Kemal. Atunci Mustafa Kemal a luat măsuri radicale împotriva confreriei. Mulți dintre conducătorii săi, străini totuşi de eveniment, au fost aruncați în închisoare, unii executați, iar arestările au continuat până în 1950. Pe de altă parte, nu încetau să izbucnească noi reacții violente, mai ales în Anatolia, unde responsabilii religioşii sfidau interdicțiile mai uşor decât în marile oraşe. Cele mai importante au fost orchestrate de membrii Confreriei Nakşibendyie: la Bursa, în 1933, împotriva turcificării cultului, la Rize şi Samsun, în zona Mării Negre, la Siirt, în sud-estul ţării, în 1935, la Iskilip, în 1936.

Fiecare măsură considerată antiislamică provoca noi manifestări de refuz. Aşa s-a întâmplat şi apropo de purtarea fesului, deşi acest acoperământ al capului nu era o prescripţie expresă a islamului. După votarea legii care interzicea purtarea fesului, au izbucnit răscoale pe coasta Mării Negre şi în centrul Anatoliei. Peste o sută de opozanţi ai „reformei pălăriei“ au fost executaţi. Prezentate de către istoriografia kemalistă drept „reacţionare“, aceste evenimente au sfârşit repede în uitare, în timp ce opoziţia religioasă se refugia în unele ţări arabe, precum Egiptul, de unde, un vechi şeikh ül-islam, Mustafa Sabri, nu cruţa nimic împotriva laicităţii kemaliste prin anii '20.

La moartea lui Atatürk, în 1938, un concert de laude s-a înălţat în presa europeană. Brutalitatea lui a fost repede iertată. „Cu sabia în teacă, Gazi, cu o energie cumplită şi uneori cu o brutalitate necesară, a trecut la modernizarea ţării sale“, scria, de exemplu, *Le Temps*. *L'Humanité* este mai explicit: „Să spunem că guvernul lui Atatürk a exercitat o represiune feroce împotriva mişcării socialiste şi comuniste. Dar nimeni din Europa nu părea atunci să se îngrijoreze de represiunea împotriva opozanţilor laicităţii: ei erau numiţi, la Ankara ca şi la Paris, partizani ai „reacţiunii religioase“

Lui Mustafa Kemal i-a urmat Ismet Inönü. Până în 1945, acesta va continua politica antireligioasă a predecesorului său. În 1941, a înăsprit pedepsele împotriva celor care încălcau legea privind acoperământul capului şi a întărit obligaţia chemării la rugăciune în limba turcă.

Dar prăbuşirea regimurilor autoritare în Europa, la sfârşitul celui de-Al Doilea Război Mondial, a deschis o perioadă nouă: căderea Italiei fasciste şi a Germaniei naziste bătea clopotele pentru partidul unic. După perioada autoritară (1923–1946), Inönü s-a declarat favorabil multipartidismului. Cu atât mai mult cu cât, în fața amenințării comuniste, apropierea de Statele Unite părea o necesitate. Turcia a aderat la OECE, strămoşul OCDE, în 1948, a acceptat Planul Marshall (1948) şi, în 1951, s-a integrat în NATO. O timidă încercare de întoarcere la unele măsuri considerate cele mai antiislamice a fost repede amorsată.

Partidul Democrat (Demokrat Parti, DP), condus de Adnan Menderes, a câştigat alegerile din 1950. Pentru prima dată, puterea era în mâinile civililor. Menderes îşi făcuse campanie cu legalizarea *ezan*-ului în arabă, interzis de Inönü. În ciuda contradicțiilor sale, DP reprezenta societatea față cu birocrația kemalistă. Mai puțin represiv cu islamul, el va dezvolta relațiile Turciei cu țările musulmane, fără a renega alianța occidentală. Contrar kemaliştilor, adepți ai *establishment*-ului, el era liberal în domeniul economiei. În deceniul „democrat" (anii '50), s-a asistat la o repunere în cauză a aspectelor celor mai tranşante şi mai militante ale laicității kemaliste, chiar dacă Menderes era puțin interesat de fundamentele laicității turce. El s-a străduit să modereze pe laiciştii cei mai virulenți şi să dezetatizeze economia. Astfel, s-a introdus învățământul religios facultativ în şcolile primare, a fost înființată o facultate de teologie, au fost legalizate şcolile coranice, s-au redeschis şcolile de imami, s-au permis pelerinajele la mormintele unor sfinți şi o nouă toleranță se manifestă cu privire la confrerii, îndeosebi față de „Nurcu".Toate acestea au fost însoțite de o anumită liberalizare în ce priveşte publicarea operelor islamice. Populația a primit cu mare bucurie întoarcerea la chemarea tradițională în arabă pentru rugăciune. Menderes a fost ovaționat şi ziua în care vechea lege a fost abolită, 16 iunie 1950, a devenit zi de sărbătoare. Popular în rândul poporului, Menderes nu se bucura de aceeaşi situaţie nici în rândul intelectualilor (din cauza cenzurii şi a derivelor autoritare), nici în rândul militarilor. Aceştia din urmă considerau măsurile sale drept o trădare a revoluţiei. Menderes a fost acuzat de Statul-major al Armatei şi de kemalişti că a încurajat „o superstiţie religioasă medievală care a adus atingere spiritului laic". Promulgarea unei legi de Protejare a lui Atatürk (1951) nu a fost suficientă pentru a reduce furia militarilor, nici o nouă legislaţie care interzicea „folosirea în scop politic a islamului" (1949, art.163 din Codul penal). La 27 mai 1960, o lovitură de stat militară, care nu a ezitat să se prezinte „progresistă", a răsturnat de la putere guvernul lui Menderes, sub acuzaţia de violare a Constituţiei. Acest prim puci a adus forţelor armate statutul de gardieni extraconstituţionali ai kemalismului, un statut pe care îl vor pune în practică de două ori (1971 şi 1980), fără a mai socoti numeroasele intervenţii oficioase sau parţiale. În ziua de 17 septembrie 1961, Menderes şi doi miniştri ai guvernului DP au fost spânzuraţi, în ciuda apelurilor la clemenţă venite din toate părţile. Ei vor fi reabilitaţi în septembrie 1990. Trupul lui Menderes a fost atunci transportat într-un mausoleu din Istanbul.

Cu toate acestea, Constituţia din 1961 a deschis un deceniu mai liberal în care viaţa parlamentară a fost reluată. Din cele „Şase Săgeţi" ale lui Atatürk, noua Constituţie nu a păstrat decât trei: *republicanismul, laicitatea şi naţionalismul*. Dar la 12 martie 1971, guvernul lui Süleyman Demirel (Adalet Partisi, AP, Partid al Dreptăţii, care a succedat DP, interzis) a fost constrâns să demisioneze ca urmare a unui *pronunciamento*[*] al militarilor. Prin această lovitură de palat, ierarhia militară înţelegea să reinstaureze kemalismul. Două partide au fost dizolvate: un partid comunist şi Partidul Ordinii Naționale, înființat în 1970, primul partid incarnând islamul politic in Turcia, puțin timp după înființarea partidului *Milli Görüş* (Opinia Națională) de către Necmetin Erbakan.

---

[*] *Pronunciamento*, declaraţie, manifest, acţiune prin care este exprimat protestul faţă de un sistem politic, social etc.;lovitură de stat organizată de militari în ţările Americii Latine; puci militar.

Anul 1973 marchează o cotitură: pentru prima dată un partid islamic participă la guvernare, Partidul Salvării Naționale, fostul partid al Ordinii Naționale, care fusese desființat. Turcia cunoştea atunci o gravă instabilitate, o situație din ce în ce mai tensionată şi marcată de violență, când răscoalele kurzilor şi înfruntările dintre extrema stângă şi extrema dreaptă puneau în pericol pacea civilă. La 12 septembrie 1980, a avut loc o nouă lovitură de stat militară. Parlamentul a fost dizolvat, iar represiunea împotriva stângii, sindicatelor şi partidelor–severă. Universitățile au fost „epurate“ Constituția din 1982 a instituționalizat rolul armatei: un Consiliu de Securitate Națională (*Milli Güvenlik Kurumu*, MGK) punea democrația sub observație. Între 1980–1983, s-a instalat la putere un regim militar, cu încălcarea a numeroase drepturi ale omului, în special împotriva stângii. A trebuit să treacă mult timp până ce viața parlamentară a fost reluată. Alegerile locale din martie 1994 au fost câştigate de islamişti. Refah[*], partidul islamist al lui Erbakan (înființat în 1984) câştiga municipalitățile Ankarei şi Istanbulului şi obținea relativ un scor bun la nivel național. Ca prim-ministru, Erbakan a format un guvern de coaliție şi a condus țara timp de un an, între 1996–1997.

În ziua de 27 februarie 1997, Consiliul de Securitate Națională, inspirat de acțiunile trecute şi de precedentul tunisian (destituirea lui Bourguiba, în 1987) şi, mai ales, de cel algerian

---

[*] *Refah*, în limba turcă se traduce prin „Bunăstare“

(1992), în materie de intervenție armată pentru reluarea alegerilor, a emis o recomandare severă împotriva guvernului Erbakan, cerându-i să ia măsuri contra grupurilor radicale care „acționează împotriva laicității". I se reamintea „că nicio concesie nu va fi făcută asupra aplicării principiilor laice cuprinse în Constituție." MGK numea aceste pericole fără ocol: violarea Constituției şi a altor coduri de legi, liceele de imami, confreriile sufiților, pensionatele particulare de studenți, fundațiile pentru *vakif*, şcolile legate de aceste confrerii, mass-media islamice. Erbakan a fost constrâns să demisioneze în iunie 1997. Veleitățile sale de a neglija ordinele dictate la 28 februarie 1997 de către MGK, şi anume să oprească influența curentului islamist în administrație şi în învățământ, au determinat generalii să intervină. În anul următor a fost pronunțată dizolvarea Partidului Refah. Liderul său, Erbakan, a fost condamnat la zece luni de închisoare. Lui şi adjuncților săi li s-a interzis orice activitate politică vreme de cinci ani. Cel mai popular primar al Istanbulului, Erdogan, membru al Refah, a fost obligat să demisioneze. Fără a ieşi din cazărmi, armata impunea punctul său de vedere, de unde şi denumirea de „lovitură de stat postmodernă" dat acestei acțiuni a armatei. Era o revenire la marile principii ale Republicii: legea din 1951, care îl protejează pe Atatürk, a fost reamintită cu tărie; tot aşa cum „religia nu trebuie în niciun caz să fie instituționalizată în scopuri politice" (conform articolului 163 din Codul Penal abolit în anii '80 de Özal, pe atunci prim-ministru). Legile antireligioase din 1925 cu privire la îmbrăcăminte şi la confrerii au fost reactivate. Punând din nou înainte „instrumentalizarea religiei de către politicieni", MGK intenționa să interzică guvernelor, în general, şi islamiştilor, în particular, orice veleitate de a dori să rezolve anumite probleme făcând mai degrabă apel la noțiunea de *umma* în loc de națiune. O aluzie la tentativele Partidului Refah de a câştiga încrederea kurzilor pe un temei religios. În războiul său împotriva islamului politic, MGK a impus un învățământ laic de opt ani, cu scopul ca respectul față de Republică, Atatürk, patrie şi națiune să fie insuflat elevilor (o armă de război împotriva şcolilor de imami). Moscheile, mausoleele şi cursurile de Coran au fost riguros supravegheate şi puse sub controlul Ministerului Afacerilor religioase. Printre măsurile care au stârnit atunci o puternică opoziție din partea clericilor, după chestiunea învățământului, figura măsura privind repunerea în vigoare a legii kemaliste asupra îmbrăcămintei, cu interzicerea turbanului, pentru că ea viza în mod direct purtarea vălului în şcoli, în universități şi în instituțiile publice, chiar dacă vălul nu a fost niciodată interzis categoric în Turcia. În 1997, s-a desfăşurat în şcoli o mişcare de protest împotriva interzicerii vălului. Dezbaterile au devenit înflăcărate, mai ales după ce, în 1999, unei deputate a Partidului Virtuții (*Fazilet*) i s-a refuzat investitura pentru că purta văl.

În cee ce priveşte confreriile, MGK anunța că nu va închide ochii asupra activității lor, aşa cum se întâmplase în anii '50. O campanie împotriva comunităților musulmane *cemaat*, apărute sub regimul Republicii ( Nurcu, Süleymanci, Fethullahci) a fost amorsată în 1999. Süleyman Hilmi Tunahan (fondator al comunității Süleymanci) a fost de mai multe ori condamnat pentru propagandă antilaică. Cât despre Fethullah Gülen, fondatorul comunității Fethullahci, el a devenit inamicul public numărul unu, şi mai periculos decât Erbakan, după spusele *establishment*-ului kemalist. Fethullah Gülen a fost condamnat la exil voluntar în Statele Unite. Militarii criticau în acelaşi timp „capitalul verde" şi publicau o listă de întreprinderi acuzate de a fi susținut islamul politic şi cu care acesta era sfătuit să nu facă comerț.

În această nouă cruciadă în numele apărării laicității, *establishment*-ul militar kemalist dispunea de instrumentele sale:

Consiliul Securităţii Naţionale (MGK), Curtea Siguranţei Statului (DGM), repusă în funcţie prin Constituţia din 1982 şi împuternicită să sancţioneze „greşelile comise împotriva Republicii“, YÖK, Consiliul Superior al Învăţământului, Consiliul Superior al Radioului şi Televiziunii (RTÜK), un organ de cenzură. Curtea Constituţională pronunţase dizolvarea a douăzeci de partide din 1980. În mod regulat, Tribunalele de Siguranţă a Statului au pronunţat condamnări în virtutea legii antiteroriste. YÖK a supravegheat constant nominalizările în universităţi. Membru al Refah, Erdogan a fost victima acestei întoarceri către laicitatea de luptă. În 1998, pe atunci primar al Istanbulului, el a fost condamnat la zece luni de temniţă grea pentru declaraţii incitând la „provocare rasială şi religioasă“ Partidul Virtuţii (*Fazilet*), succesor al Partidului Refah, înfiinţat in 1998, a fost interzis la rândul său în 2001. Astfel, loviturile de stat şi deciziile *pronunciamiento* se înlănţuiau, la început, împotriva guvernelor liberale de dreapta, apoi împotriva islamiştilor. În aprilie 2007 a avut loc prima tentativă de lovitură de stat: printr-un simplu comunicat pe Internet, Statul-major al Armatei anunţa că nu va accepta un nou preşedinte al Republicii care nu apără valorile acesteia... pentru că, din noiembrie 2002, urnele au dat din nou majoritatea unui partid ieşit din islamul politic, Partidul Dreptăţii şi Dezvoltării (*Adalet ve Kalkinma Partisi*, AKP). Înfiinţat în anul 2001 de Erdogan, AKP este o facţiune din Refah. La legislativele din iulie 2007, AKP a câştigat majoritatea absolută. Preşedintele trebuia, deci, ales din rândurile partidului majoritar. Dacă Turcia a reuşit să evite pericolul din Algeria, care a exclus islamiştii din jocul politic, aceasta s-a întâmplat pentru că raportul de forţe continuă să consolideze echilibrul jocului politic.

În Iran (la Teheran, în 1909) avusese loc spânzurarea publică a ayatolahului Fazlollah Nuri de către constituţionaliştii laicizanți, aproape în același moment cu dervișul Vahdeti, șeful Uniunii Mohamedane, ucis de Junii Turci, la Istanbul. Însă acela care avea să încerce să importe în Iran reformele țării vecine este regimul lui Reza Khan, devenit Reza-Șah (1925–1941). Până în 1925, Reza Khan a dat ulemalelor sentimentul că islamul este protejat de autoritatea politică. Dar istoria relațiilor lui Reza-Șah cu clerul șiit va fi, în fapt, o suită de înfruntări. Noul șah s-a angajat într-o politică de marginalizare economică a clerului, însoțită de numeroase măsuri de înjosire a statutului clerical și de umilire, determinând adesea abandonarea hainei clericale. Ulemalele trebuiau să prezinte la poliție permisul de a purta turban, eliberat de minister, după un examen de cunoștințe în numele autorității publice. Să se supună unui examen, care mai este și organizat de un minister, asta însemna deja să recunoască o putere superioară religiei. Iar când prezentau la poliție permisul pentru turban, erau puși în situația de a căuta la nesfârșit un agent capabil să-l citească... Astfel, Mohammad-Taqi Shari'ati (1907–1987), urmaș al unei linii clericale din Khorasan*, a preferat să renunțe la statutul său clerical. S-a îmbrăcat în haine civile și a început să predea într-un liceu public. În mod contrar, tatăl celebrului scriitor Jalâl Al-e Ahmad, cleric din Taleqan, și-a pierdut veniturile de notar public, refuzând să se înregistreze la Ministerul Justiției, și a fost ruinat. Și asta pentru că o lege din 1932 plasase orice activitate notarială sub autoritatea Ministerului Justiției. Până atunci, mulți dintre învățații ulema trăiau într-adevăr din redactarea unor acte (tranzacții comerciale, imobiliare, matrimoniale). Ofensele suportate de cler cuprindeau, de asemenea, și conflictul legat de serviciul militar obligatoriu.

---

***Khorasan* sau *Khurasan*, regiune în nord-estul Iranului.

Incă din 1922, o lege stabilea recrutarea tuturor bărbaților în vârstă de 21 de ani. Mollahii fiind şi ei cetățeni, trebuiau să se supună, dar a fost găsit un compromis pentru a-i scuti pe acei tineri religioşi care puteau să-şi demonstreze cunoştințele teologice. Ba mai mult, un examen de stat era obligatoriu. În 1936, doctorii ulema au fost excluşi din Justiție printr-o lege care cerea judecătorilor un nivel de studii de cel puțin trei ani la universitate. O mare parte dintre ulemale şi-a pierdut atunci funcția.

Însă reacțiile cele mai violente au început în timpul campaniei care urmărea unificarea şi uniformizarea vestimentației iranienilor. Un costum național a fost impus tuturor bărbaților (1928). Acesta cuprindea, în locul turbanului şi al bonetei tradiționale, un chipiu ridicol (*kolâh pahlavi*, a cărui vizieră rigidă îndreptată înainte, împiedica, în principiu, prosternarea rituală la rugăciune; ori te descopereai – ceea ce era dezonorant în societatea tradițională – ori întorceai chipiul invers). Şahul a vrut apoi să impună pălăria europeană. În iulie 1935, o manifestație paşnică a fost organizată în oraşul sfânt şiit Mashhad pentru a protesta împotriva reformei vestimentare. Deşi interzicerea vălului la femei nu a fost decretată decât în 1936, această acțiune era deja denunțată. Poliția a tras asupra mulțimii în chiar interiorul sanctuarului Imamului Reza, făcând un mare număr de victime (câteva zeci, după unii câteva sute).

Campania de „emancipare“ forțată a femeilor, care s-a intensificat începând cu anul 1934, a dus la legea din 1936. Numai că legea din 1936 care interzicea femeilor purtarea vălului în spațiul public (Iranul a fost prima țară musulmană care a adoptat această măsură printr-o lege) a mutat conflictul în sfera cea mai intimă. Să scoți vălul femeilor era un gest resimțit ca un viol, o insultă care trebuia ştearsă. Unele iranience, care primiseră o instrucție în şcolile de fete create la sfârşitul secolului al XIX-lea, au început să se arate în public. Dar constrângerea şocantă a legii dădea imediat acestei transformări un caracter diabolic. Familiile tradiționale se străduiau să-şi țină fetele acasă în loc să le dea la şcoală. Reza-Şah a ordonat poliției să smulgă ciadorul celor care treceau, ceea ce a provocat numeroase incidente şi un resentiment general împotriva modernizării impuse cu forța. Brutalitatea represiunii explică linişteа care a urmat interzicerii vălului. Cuprinşi de teamă, iranienii tăceau. Unele femei nu mai ieşeau pe stradă, nu mergeau la baia publică decât în orele când poliția nu le vedea. Departe de a contribui la emanciparea femeilor, interzicerea vălului, mai degrabă, a încetinit-o. Fără văl, femeile funcționarilor erau obligate să se arate în public, stinghere în veşminte care păreau ciudate. În ceremoniile oficiale, unii lăudau serviciile de soții „provizorii" (grație căsătoriei temporare şiite) pentru a nu-şi dezonora soția.

Presa şi discursurile oficiale denigrau pe toate vocile ignoranța proverbială a ulemalelor, pentru a face elogiul ştiinței şi culturii Europei. Mai multi opozanți au plătit cu viaţa pentru că l-au înfruntat pe Reza-Şah. Printre ei, un învățat religios foarte popular şi excelent orator, Hassan Modarres, care fusese deputat în al doilea Parlament din 1909. Acest teolog foarte activ, aflat în rândurile naționaliştilor democrați la Kermanşah, în timpul Marelui Război, a încercat în mai multe reprize să negocieze cu Reza Khan, care îl făcuse să spere că va obține o participare la putere. Lupta sa a luat sfârşit în 1927 printr-o consemnare la domiciliu, apoi prin exil şi, în final, o execuție sumară în 1937. O profundă nelinişte i-a cuprins atunci pe clericii ulema iranieni, care asistau neputincioşi la reformele în curs. În 1927, la Isfahan, a eşuat o mişcare de protest a clerului, susținută de vreo sută de religioşi care participaseră la o slujbă de reculegere la Qom şi unde, în mod paşnic, ocupaseră moscheea.

Reprezentantul clerului, Nurollah Esfahani, a fost otrăvit în timpul negocierilor cu reprezentantul Puterii. În anul următor, Şeicul Mohammad Bafqi a fost bătut de Reza-Şah în persoană. Clericul, care îndrăznise să-i facă observaţie reginei, pentru că îşi scosese vălul în mausoleu, a fost întemniţat vreme de şase luni, apoi exilat la Rey.

În 1941, după abdicarea forţată a lui Reza-Şah în favoarea fiului său, o perioadă de deschidere, ca şi în Turcia, părea să liniştească lucrurile. Alianţa temporară dintre clerul şiit (ayatollahul Kashani) şi Mosaddeq (1951) a eşuat, semn că, începând din 1909, era dificil să găseşti puncte comune între naţionalişti şi religioşi. Parlamentul tocmai votase naţionalizarea petrolului şi şahul plecase în exil în Italia. Lovitura de stat pusă la cale de CIA împotriva lui Mosaddeq (1953) şi reinstalarea pe tron a şahului au făcut ca puterea să fie considerată impusă din afară. În 1963, manifestanţii de la Qom şi din toată ţara protestau împotriva şirului de reforme impuse de sus, numite „Revoluţia albă". Naţionalizări, reformă agrară, drept de vot pentru femei, toate aceste reforme au făcut din şah suveranul cel mai progresist din lumea musulmană. Dar autoritarismul regimului său determinase populaţia să urască din principiu tot ce venea de sus, în timp ce mulţimea scrierilor antimoderniste semnate de clerici, după căderea lui Reza-Şah, atesta voinţa de a respinge modernitatea odată cu regimul care se pretindea heraldul ei. *Qarbzadegi*, pe care îl putem traduce prin „occidentaloză" sau „vestintoxicare", este titlul unei cărţulii publicate în 1962 de Jalal Al-e Ahmad, consacrată analizei alienării culturale şi procesului de dominaţie occidentală asupra Iranului. Şahul a venit la Qom să denunţe „reacţiunea neagră"(clerul). La 5 iunie 1963, arestarea ayatollahului Khomeyni a adus ţara în fierbere. Represiunea împotriva mişcării religioase s-a intensificat în tot

Iranul, făcând mai multe sute de victime. Pentru a-l salva pe Khomeyni de o condamnare la moarte, cei mai mari ayatollahi au anunțat că ei îl recunosc drept un *marja'*.

Constrâns la exil, mai întâi în Turcia, el se va stabili la Najaf în Irak, de unde va pregăti revoluția islamică din Iran.

În 1975, şahul a luat o măsură impopulară, hotărând să şteargă referința la *hegira** în calendarul iranian. Iranienii s-au trezit brusc în prima zi a anului 2535 din Imperiul Persan. Populația a refuzat această schimbare, în pofida presiunii mass-media, ca şi a administrației. Se zvonea că vor urma alte măsuri, precum decretarea zilei de odihnă din săptămână duminica, în loc de vineri, sau chiar schimbarea alfabetului, adoptând, ca şi turcii, alfabetul latin, mai potrivit limbii persane... Aceste măsuri nu-i vor mai surprinde pe iranieni, care îi considerau deja pe conducătorii lor drept ființe demonice, preocupați mai ales să extirpe islamul din cultura lor. În ultimii ani ai domniei sale, şahul a a stârnit o imensă aversiune printre iranieni. La 7 ianuarie 1978, un articol infamant la adresa lui Khomeyni din publicația *Ettela'at* a provocat manifestații la Qom, reprimate în mod violent. Patruzeci de zile după aceea, au izbucnit răscoale şi la Tabriz. Au urmat altele în mai multe oraşe, precum cea de la Yazd, patruzeci de zile mai târziu. La Ispahan a fost decretată legea marțială. În ziua de 8 septembrie 1978, în jur de o mie de manifestanți s-au adunat în Piața Jâle, în sud-estul Teheranului. Armata a tras asupra mulțimii. Această „vinere neagră", un masacru fără precedent, a fost însoțită de un cutremur de pământ interpretat ca fiind semnul că țara intrase cu adevărat într-o perioadă de mari răsturnări. În zilele de 10 şi 11 decembrie 1978, o manifestaţie imensă s-a desfăşurat la Teheran, pentru a comemora doliul şiit de *Ashûra*. La 16 ianuarie 1979, şahul părăsea Teheranul, unde nu mai trebuia să se întoarcă niciodată. Şaizeci de ani de laicizare forţată au dat naştere primei republici islamice din lume. Prima ţară musulmană care a interzis purtarea vălului prin lege a fost şi prima care a impus, printr-o altă lege, purtarea ciadorului. La întrebarea: cui aparţine suveranitatea, lui Allah sau poporului? Constituţia Republicii islamice răspunde: lui Allah şi poporului.

---

**Hegira*, data la care începe calendarul musulman (16 iulie 622, când a fost strămutat Mahomed de la Mecca la Medina), considerată ca începutul erei musulmane.

Regele afghan Amanollah (a domnit în deceniul 1919–1929) este al treilea conducător al unei ţări musulmane care, prin reforme autoritare, a vrut să-şi smulgă ţara din cadrul civilizaţiei islamice, percepută drept cauză iremediabilă a subdezvoltării. Eşecul reformei sale radicale – în maniera lui Atatürk sau Reza Khan, modelele sale – ţine de faptul că el a trezit imediat ostilitatea clericilor, foarte influenţi, într-o ţară fără tradiţie centralizatoare. Dorinţa lui de a controla ţara a suscitat revolta unei societăţi tribale inexpugnabile în munţii săi. În sfârşit, el s-a zbătut până la sfârşitul domniei sale în mijlocul rivalităţii anglo-sovietice. La începutul domniei sale, relaţia turco-afgană era considerată drept o garanţie în favoarea islamului. Dar aceasta s-a transformat într-un semn de infamantă apostazie în ajunul căderii sale în 1929, lăsând ţara pradă haosului. De altfel, de la această dată, orice influenţă turcă la Kabul a dispărut. Ignorând realitatea raportului de forţe cu triburile, el şi-a trimis mica armată regală la asalt împotriva triburilor Mangal în 1924, cărora nu le-a putut veni de hac decât cu ajutorul altor triburi şi, un precedent foarte grav, cu ajutorul piloţilor şi bombardierelor împrumutate de Uniunea Sovietică. Înainte de asta, încă de la declanşarea conflictului frontalier cu India engleză în 1919, Amânollâh a primit tot sprijinul sovieticilor, care salutau în el un suveran „antiimperialist“ autentic. Lenin a recunoscut independența afghană în 1919 şi i-a scris personal lui Amânollâh pentru a-l felicita. Sprijinul unei puteri străine s-a dovedit dezastruos pentru Amânollah. Comuniştii, aflați la putere din 1978, au pătat din nou reputația suveranului, declarându-se în mod deschis de partea lui.

Egiptul a fost prima țară musulmană (şi arabă) care a cunoscut un război deschis între stat şi o mişcare islamistă, fiecare protagonist tinzând să-şi aroge laurii celui mai bun apărător al acestui islam modern şi reformist care devenise noua *doxa* în țările Islamului. Regimul nasserian nu se prevala de laicitate. Cu toate acestea, el a aplicat în Egipt concepte de putere care l-au făcut, poate în multe privințe, veritabilul moştenitor al lui Mustafa Kemal (discursul naționalist, etatismul, adoptarea masivă de legi de inspirație europeană, naționalizarea islamului).

În timpul celui de-Al Doilea Război Mondial, Ghidul suprem al Fraților Musulmani, Hasan al-Bannā, organizase nişte falange paramilitare secrete. Intrase în contact cu agenți germani, pe de o parte, şi, pe de altă parte, cu organizația secretă a „Ofițerilor Liberi“, cei care, grupați în jurul lui Nasser, trebuiau să ia puterea în 1952. Cele două organizații, „Ofițerii Liberi“ şi „Frații Musulmani“, se supravegheau, aveau „cârtițe“ introduse şi încercau să se destabilizeze reciproc.

După război, „Frații Musulmani“, întăriți prin numărul foarte mare de membri, prin organizarea ierarhizată şi falangele lor paramilitare, constituiau o forță redutabilă. Lupta lor împotriva sioniştilor din Palestina alături de forțele regulate le-a crescut şi mai mult prestigiul. În haosul înfrângerii, ei păreau mai amenințători ca niciodată. Guvernul Nukraşy a decretat dizolvarea asociației lor, confiscarea tuturor bunurilor şi arestarea multor Frați. Reacția nu a întârziat să apară: Nukraşi a fost asasinat în 1948 de un Frate Musulman. La câteva zile după aceea, a fost asasinat şi Hasan al-Bannā (1949), probabil de către agenții secreți ai puterii. Puțin câte puțin, „Frații Musulmani" şi-au reluat parțial activitatea publică. O cursă de viteză a pornit atunci între „Frații Musulmani" şi „Ofițerii Liberi" pentru a pune mâna pe putere. Aceştia din urmă sunt cei care au câştigat, la 23 iulie 1952. Va începe astfel perioada nasseriană (1952–1970). Ea a debutat prin eliminarea generalului Nagib, rivalul lui Nasser.

Relațiile dintre „Ofițerii Liberi" şi „Frații Musulmani" au rămas întotdeauna ambigui. La început, Frații au ales să susțină noul regim. În schimb, Nasser, atunci când a interzis toate partidele politice, a admis că această confrerie nu era un partid şi, prin urmare, putea să-şi continue activitatea. Dar concurența Fraților era prea puternică pentru un regim la fel de autoritar: la 13 ianuarie 1954, Nasser a dizolvat la rândul său confreria şi i-a arestat pe capii săi. În acelaşi an, *raïs*-ul egiptean abia scăpa de gloanțele revolverului unui Frate. Represiunea a fost dură: peste o mie de Frați au fost arestați şi judecați. Şase conducători, între care avocatul şi scriitorul Abd al-Qâdir Awda, au fost spânzurați. Ghidul suprem a fost condamnat la moarte, dar pedeapsa i-a fost comutată în închisoare pe viață. Şi totuşi, relațiile personale între mulți dintre „Ofițerii Liberi" şi „Frații Musulmani" fuseseră prea strânse în perioada luptei împotriva englezilor, încât să nu fie posibile reconcilieri şi ralieri. În pofida acestora, unii Frați au fost acuzați, în vara lui 1965, de a fi pus la cale un complot „vizând răsturnarea regimului". Represiunea s-a abătut încă odată asupra confreriei, acuzată de a fi unealta imperialismului şi, mai ales, a „reacțiunii arabe" saudite şi iordaniene. Procesele au durat un an de zile. În august 1966, au avut loc trei execuții, între care cea a lui Sayyid Qotb, un teoretician al confreriei „Frații Musulmani“, foarte cunoscut în afara granițelor Egiptului. Au fost pronunțate numeroase condamnări la închisoare şi muncă silnică. Niciodată nu vom stărui îndeajuns asupra amplorii şi ferocității persecuției îndurate de „Frații Musulmani“în timpul regimului nasserian. Dacă, în Franța, s-a evocat uneori duritatea regimului împotriva comuniştilor egipteni, fiindcă o anumită simpatie exista între ei (Curiel*, de pildă) şi Partidul Comunist Francez, în schimb, a părut normal sau cel puțin acceptabil ca „integriştii musulmani“, „extrema dreaptă“, pentru a-l cita pe Jacques Berque, „ teroriştii de inspirație fascistă şi nazistă“, cum îi prezenta mass-media franceză pe islamişti, să îndure ceea ce au meritat. Închisori nasseriene, torturi, lagăre de concentrare unde se înghesuiau membrii mişcării religioase, toate acestea nu mai contau. Moartea lui Nasser a descoperit Egiptului şi celorlalte țări o lume neştiută de închisori, torturi şi lagăre, care au împins o nouă generație de islamişti spre radicalizare, cu acțiuni violente şi cu practicarea anatemei.

După moartea lui Nasser în 1970, regimul Anwar al-Sadat a autorizat alegeri libere, în 1976, şi a recunoscut, în sânul partidului unic, trei „tribune libere“ care se vor transforma repede în partide politice. Toate acestea în cadrul unei liberalizări a economiei, începând din 1972, cunoscută sub numele de *infitâh*. După marile persecuții (1954–1971), „Frații Musulmani“, din nou tolerați, au fost folosiți de regim împotriva stângii. Represiunea începe totuşi din nou în 1979, cu arestări în masă în rândul Fraților Musulmani, demne de epoca nasseriană. Aceasta a dus la asasinarea lui Sadat în 1981 de către un tânăr locotenent islamist, ca urmare a semnării Tratatului de Pace cu Israelul (1979). A fost proclamată starea de urgenţă, iar represiunea – fără milă: o mie cinci sute de islamişti au fost arestaţi, iar cinci dintre ei condamnaţi la moarte. Represiunea a continuat în timpul lui Hosni Mubarak, care alterna o anumită toleranţă, prin participarea Fraţilor la alegeri sub umbrela unui partid politic, cu măsuri devenite legale prin continuarea nelimitată a stării de urgenţă. Între 1992–1997, la terorismul islamiştilor, care a făcut peste o mie cinci sute de victime, s-a răspuns cu valuri de represiune, închisoare şi torturi fără nici o limită. În 1995, partidul *Al-Wasat*, provenit din rândul „Fraţilor Musulmani", a fost interzis. Cu toate acestea, sub eticheta de candidaţi independenţi, „Fraţii Musulmani" sunt astăzi de departe primul grup al opoziţiei în Marea Adunare Naţională. În martie 2007, o lege, copiată după cea în vigoare în Turcia şi în Tunisia, interzicea partidele care „folosesc religia din principii politice". Pe de altă parte, o lege „antiteroristă" este destinată să înlocuiască starea de urgenţă permanentă. Corupţia, nepotismul şi clientelismul au devenit un mod de guvernare, în pofida simulacrului de alegeri democratice – realegerea sistematică, la fiecare şase ani, a lui Mubarak şi un multipartidism limitat.

---

*Henri Curiel, unul dintre fondatorii Partidului Comunist din Egipt.

În Tunisia, colonizarea fusese afacerea elitelor laice republicane ale celei de-A III-a Republici. Jules Ferry a vrut să facă din Tunisia „sa" modelul unei colonii cu faţă umană, diferită de Algeria. Mediile laice din Franţa au participat din plin la acţiunea colonială. Astfel, Liga franceză a Învăţământului, prinsă în capcană prin alianţa sa cu puterea colonială, cu care împărtăşea ideologia, a luptat alături de aceasta pentru a face din şcola publică franceză din Tunisia vârful de lance al unei misiuni „civilizatoare", în care membrii săi (mulți fiind profesori) credeau sincer. Bourguiba va fi influențat de acest *credo* republican. Tunisia avea să acceadă la independență în 1956. Noul stat s-a născut în contextul unui război civil mocnit între partizanii lui Bourguiba şi cei ai rivalului său, Salah Ben Yousef. Secretar-general al Partidului Destur, acesta din urmă se aliase cu oamenii de la moscheea-*madrasa* Al-Zitouna, Al-Azhar-ul tunisian, bastion al tradiționaliştilor, şi cu toți cei care se opuseseră „politicii în etape“ şi „dialogului cu Franța“ propovăduite de Bourguiba. Acesta s-a debarasat de opozanții săi yousefişti şi de vechiul Destur. Condamnat la moarte în 1957 şi 1958, Salah Ben Yousef a reuşit să evadeze, dar va fi asasinat în exil, la Frankfurt, în 1961.

Începând de la promulgarea Codului de statut personal (1956), Bourguiba s-a angajat într-o luptă frontală cu islamul „tradițional“ şi cu simbolurile acestuia. A ordonat distrugerea cu buldozerele a locurilor de pelerinaj *zawiya**, a suprimat donațiile *waqf* private şi publice în 1956 şi a pregătit pătrunderea în cartierul Kasbah din Tunis, loc important al identității musulmane, cu Al-Zitouna în centrul său. În acelaşi timp, regimul a înăbuşit protestele împotriva desființării universității Al-Zitouna ca centru de predare a religiei. Constituția din 1959 concentra în mâinile preşedintelui Bourguiba toate puterile, în pofida prezenței unei Adunări Naționale, al cărei rol era de a aproba deciziile şefului Statului. Elita conducătoare a monopolizat statul până la punctul de a-l confunda şi de a-l administra ca pe un patrimoniu personal. La 18 martie 1975, Marea Adunare a făcut din Bourguiba un preşedinte pe viață.

---

**Zawiya* (*zauia*), lit. „colț“, denumea inițial locul consacrat învățăturii într-o moschee, mai târziu, un locaş sufit; în nordul Africii, aceste aşezăminte au devenit sanctuare importante.

În acelaşi timp, mişcarea religioasă a devenit rapid ţinta represiunii. În 1987, islamiştii, organizaţi în sânul Mişcării Fracţiunii Islamice (MTI), au putut astfel să prezinte liste fără a fi legalizate. Temându-se că se vor impune ca principal partid de opoziţie, puterea a acuzat atunci Mişcarea de „manevre subversive" şi de „acţiuni teroriste" pe care cei vizaţi le respingeau. Ghannuchi, şeful Mişcării, fusese adus de mai multe ori în faţa tribunalelor. Condamnat la 11 ani de închisoare (din care trei ani executaţi) în 1981, el a fost din nou condamnat la muncă silnică pe viaţă, la 27 septembrie 1987. Însă această condamnare nu fusese considerată suficientă de către Bourguiba, care a ordonat un nou proces, pentru a obţine condamnarea la moarte. Procesul nu a mai avut loc, din cauza destituirii lui Bourguiba (7 noiembrie 1987). Gannuchi a fost graţiat de noul preşedinte, Zine el-Abidine Ben Ali, la 14 mai 1988. Faţă de noua situaţie politică, el a depus la începutul anului 1989 o cerere de legalizare a MTI, care va deveni mai târziu „*Ennahda*" (Renaşterea), dar cererea i-a fost refuzată. Pe liste independente, „Ennahda" nu a obţinut voturi suficiente pentru a avea aleşi în Adunarea Naţională, dar islamiştii apăreau ca principala forţă de opoziţie, şi de aceea guvernul îşi va reconsidera politica de deschidere. Încă din 1989, acesta îşi va intensifica politica de represiune împotriva islamiştilor. În 1991, „Ennahda" a fost interzisă şi mulţi dintre membrii săi arestaţi. În august 1992, procesul celor 277 de militanţi a dus la condamnarea a 265 dintre ei pentru complot „islamist". Aceste procese aveau loc în faţa a două jurisdicţii militare şi, după opinia observatorilor, cu violarea multor reguli de drept pentru un proces echitabil. Pedepsele ajungeau până la douăzeci de ani de închisoare, şi chiar închisoare pe viaţă. Cei mai mulţi dintre aceşti deţinuţi erau nevinovaţi, închişi şi condamnaţi fără probe concrete de criminalitate, ci pentru simpla exercitare a propriilor convingeri religioase şi politice. Ghannuchi s-a exilat la Alger, rămânând totuşi în fruntea mişcării, înainte de a se instala într-o suburbie din vestul Londrei, unde a obţinut statut de refugiat politic, în august 1993. În ziua de 28 august 1992, la Tunis, Tribunalul Militar l-a condamnat în contumacie – ca şi pe alţi lideri ai mişcării – la închisoare pe viaţă pentru „complot împotriva Preşedintelui“

Pe de altă parte, regimul lui Ben Ali a reactivat în 2006 Articolul 108 care interzicea vestimentaţia „sectară“ în locurile publice şi purtarea vălului în universităţi, în administraţie şi în spitale. Această circulară, care datează din 1981, fusese riguros aplicată până în anul 1990, apoi căzuse în desuetudine. Ea a dus la excluderea din şcoli şi universitate a fetelor care purtau văl.

În pofida instaurării pluralismului politic de către Ben Ali în 1988 şi a primelor alegeri pluraliste din 1999, în cadrul procesului de consens şi concordie naţională, regimul a devenit din ce în ce mai autoritar. Deţinuţii politici sunt frecvent torturaţi, iar apărătorii drepturilor omului, mai ales avocaţii, sunt victime ale manevrelor de intimidare şi de hărţuire, fără ca plângerile lor să fie acceptate de justiţia tunisiană. Unii deţinuţi de opinie sunt supuşi la condiţii inumane de detenţie şi măsuri arbitrare precum menţinerea prelungită în izolare şi lipsirea de îngrijiri medicale. Legea antiteroristă, votată în 2003, a devenit prilej pentru procese inechitabile, aşa cum a fost cazul studenţilor interni din Zarzis, închişi în 2004 pentru că, împreună cu profesorul lor, căutaseră informaţii pe Internet. Ei au fost acuzaţi că pregăteau un atentat şi că s-au folosit de Internet ca instrument de comunicare. Au fost eliberaţi abia în februarie 2006.

După exemplul Tunisiei, Siria observase, în timpul mandatului francez, cum se desfăşoară activităţile mediilor laice franceze, ce încercau, fără succes, să înlocuiască misiunile catolice ca puncte de sprijin pentru autoritatea mandatară. Misiunea laică de la Damasc se înscria în totalitate în politica mandatului, pentru care ea se considera expresia umanistă. Două decenii mai târziu, cel care se prevalează de laicitate este un partid care vrea să pună mâna pe putere: Baas. La mai puţin de un an după ajungerea sa la putere printr-o lovitură de stat (1963), se contura deja confruntarea cu mişcarea religioasă, susţinută de o parte importantă a populaţiei. În aprilie 1964, în oraşul Hama, în centrul ţării, o revoltă pornită din mediul licean şi imediat preluată de toată infrastructura religioasă chema la războiul sfânt împotriva noului partid aflat la putere. Ca răspuns, generalul Amin al-Hafez, preşedintele Consiliului Revoluţiei, a ordonat bombardarea moscheii Al-Sultan, ceea ce a făcut ca baasiştii să fie asemănaţi cu mongolii. Agitaţia a cuprins Damascul şi marile oraşe siriene. Comercianţii şi-au închis prăvăliile, iar manifestanţii, adunând la un loc persoane cu profesii liberale (ingineri, avocaţi, medici), profesori şi studenţi, au cerut reinstaurarea libertăţilor publice, eliberarea deţinuţilor politici şi ridicarea stării de necesitate. Fraţii Musulmani şi Partidul Comunist continuau să constituie opoziţia faţă de un regim al cărui caracter autoritar nu se dezminţea. Focul continua să mocnească. Atentatul împotriva şcolii de artilerie de la Alep, din 16 iunie 1979, care s-a soldat cu moartea a 83 de cadeţi, toţi *alauiţi* (o ramură şiită căreia îi aparţinea Preşedintele Hafez al-Assad), a răsunat ca un tunet. Vreo cincisprezece deţinuţi au fost imediat executaţi fără judecată. Începând din 1979, situaţia s-a degradat foarte rapid, mai ales în nordul ţării. Regimul a folosit atunci mâna forte. Criza a atins paroxismul în martie 1980. Grevele paralizau toate oraşele siriene, mai ales la Alep. Unităţi speciale „au făcut curăţenie" în oraşul Jisr al-Shughûr, omorând sute de locuitori. La Alep, unităţile speciale au asediat oraşul: opt mii de „suspecţi" au fost arestați. La începutul verii lui 1980, a fost desfăşurată o misiune de pedepsire la închisoarea din Palmira, unde mai multe mii de opozanți, Frați Musulmani sau înrudiți cu ei, erau deținuți. În ziua de 7 iulie 1980, simpla apartenență la asociația Fraților Musulmani era pedepsită cu moartea conform unei legi votate de Adunarea Poporului. Războiul civil dintre Frații Musulmani şi regimul baasist al lui Hafez al-Assad a luat amploare. Oraşul Hama a fost martorul masacrelor (aprilie 1981), înainte de a fi bombardat orbeşte în februarie 1982. Unitățile speciale, sprijinite de armată, s-au îndârjit mai bine de o lună să pună mâna pe oraş sau pe ceea ce mai rămânea din el. Se estimează la 25.000 numărul locuitorilor ucişi.

În Irak, războiul mocnit dintre mişcarea religioasă şiită, renăscută după o jumătate de secol de la traversarea deşertului, şi regimul baasist al lui Saddam Hussein s-a desfăşurat pe scară largă în cursul anilor '70. Din 1968, anul celei de-a doua lovituri de stat baasiste, înfruntarea dintre regim şi clerul şiit din ce în ce mai combativ părea inevitabilă. Un cler care va fi însuflețit de revoluția islamică din Iran. Ayatollahul Muhammad Baqer al-Sadr, principalul animator al mişcării renaşterii islamice de la sfârşitul anilor '50, a fost executat în 1980. Era pentru prima dată, de la spânzurarea lui Fazlollah Nuri în 1909, când o putere îndrăznea să ucidă un *mujtahid*. Peste 500 de învățați ulema şiiți vor fi executați în perioada anilor'80, mai ales din rândurile familiei ayatollahului Muhsin al-Hakîm. O veritabilă coaliție de forțe va folosi atunci armata irakiană ca braț armat împotriva revoluției islamice din Iran şi împotriva mişcării şiite din Irak. Războiul dintre Iran şi Irak a fost prelungirea dincolo de frontiere a războiului intern dintre regimul baasist şi mişcarea religioasă şiită. El a durat opt ani teribili, făcând peste un milion de morţi din ambele tabere. În februarie 1991, la chemarea forţelor Coaliţiei americane, kurzii şi şiiţii s-au ridicat împotriva regimului lui Saddam Hussein. Forţele străine vor asista cu arma la picior la zdrobirea insurecţiei şiite. Numărul victimelor a fost înspăimântător; între 100 000 şi 300 000 de mii de morţi. Arma chimică a fost folosită împotriva oraşelor şiite din sudul Irakului şi împotriva oraşului sfânt al şiiţilor, Kerbala. Interesul american nu era atunci să răstoarne regimul de la Bagdad. Pentru Washington, valora mai mult exercitarea unui control indirect asupra Irakului, menţinând mai degrabă un regim al unui Saddam Hussein învins, decât să rişte o ocupare directă. Ziua de 11 septembrie 2001 avea să schimbe datele problemei.

Trebuie amintit că, în Siria şi în Irak, laicitatea s-a confruntat cu strategiile grupurilor minoritare (creştine şi alauite în Siria, creştine şi arabe sunnite în Irak) care au văzut în asta un mijloc de a scăpa de statutul lor de minoritate. Chiar dacă este abuziv să prezentăm de manieră exhaustivă şi exclusivă evenimentele de mai sus ca o înfruntare între regimurile laice şi mişcările religioase, această dimensiune nu există mai puţin în reprezentări.

În Algeria, după mai mulţi ani de gestaţie, autocraţia afacerilor de stat dominată de militari, în numele unui socialism arab cu nuanţă islamică, apropiat concepţiilor nasseriene, ţara s-a lansat, începând din 1988, într-un experiment inedit de democratizare, urmare mai ales a răscoalelor din octombrie al aceluiaşi an. În timpul alegerilor locale din 1990 – primele alegeri libere în Algeria – Frontul Islamic al Salvării (FIS) a câştigat 953 de comune din 1539 şi 32 *wilaya* (provincii) din 48. La 26 decembrie 1991 a avut loc primul tur al alegerilor legislative. Marcat de un foarte mare procent de absenteism, FIS a obţinut 188 de locuri din 431, cu 47% din sufragii, în timp ce partidul unic FLN n-a primit decât 23% din voturi, iar Frontul Forţelor Socialiste (FFS) 7%, candidaţii independenţi câştigând doar 3 locuri. Cu un asemenea „val seismic", islamiştii erau siguri că vor obţine majoritatea absolută în al doilea tur. Luând cunoştinţă de această situaţie, care risca să se întoarcă în dezavantajul său, armata a decis, la 11 ianuarie 1992, să-l oblige pe şeful statului, preşedintele Chadli Bendjedid, să demisioneze şi să oprească procesul electoral. Al doilea tur de scrutin a fost anulat, iar primul tur invalidat. Adunările comunale şi departamentale conduse de aleşii FIS au fost dizolvate, iar militanţii şi simpatizanţii formaţiunii care câştigase primul tur de scrutin legislativ au fost întemniţaţi sau expediaţi în lagărele din sudul saharian. Această situaţie a antrenat Algeria într-un val de violenţă şi de terorism care va dura un deceniu. Atunci când s-au înmulţit execuţiile extrajudiciare, simpatizanţii FIS s-au înrolat treptat în lupta armată împotriva Statului. În acest context, numeroase personalităţi civile (intelectuali, artişti, jurnalişti) aveau să fie asasinate în condiţii misterioase. De atunci, mărturii comune provenind mai ales din rândurile membrilor serviciilor secrete ale armatei algeriene au stabilit că un mare număr dintre aceste asasinate fusese comis de oficinele armatei, care preluaseră treptat controlul asupra grupărilor islamiste sau chiar li se substituiseră. Această strategie avea drept scop să discrediteze opoziţia islamistă în interior ca şi pe scena internaţională, şi să mute pe un teren de strictă siguranţă o luptă pe care puterea ştia că o pierduse dinainte pe terenul electoral şi politic. În iulie 2003, sub preşedinţia lui Bouteflika, conducătorii FIS, şeicul Abbasi Madani şi Ali Belhadj, au fost eliberaţi. În prezent, lui Ali Belhadj îi este interzis să facă declaraţii, să părăsească teritoriul şi chiar Capitala. Iar Abassi Madani trăieşte astăzi în exil la Doha, în Qatar.

## Etatism

Etatismul constituie o altă trăsătură comună tuturor acestor regimuri autoritare laice sau laicizante. El acordă un loc important Statului ca expresie metaistorică a suveranităţii naţionale, dar şi ca actor de prim-plan în economie, care este controlată. Este vorba despre un mecanism economic al unui proiect care dă statului monopolul absolut al schimbării. Statul puternic şi o birocraţie copleşitoare fac pereche. Era, de altfel, una dintre cele „Şase săgeţi" ale lui Atatürk (*devletçi*). Încă din 1931, politica de etatizare s-a aplicat în Turcia odată cu naţionalizarea marilor întreprinderi. Etatismul turc s-a inspirat evident din metodele puse în practică de bolşevici: planuri cincinale, naţionalizări, monopoluri de stat, crearea de mari întreprinderi industriale şi comerciale administrate de autorităţile publice. În cadrul unei centralizări meticuloase, vechea capitală imperială, Istanbul, în curs de a deveni megalopolis, trebuia să fie greu de administrat de Ankara. Va trebui să atingă avântul democratic din anii 1970 şi 1980 pentru a vedea economia de piaţă luându-şi zborul. În ciuda greutăţilor din trecut şi a unui Stat mereu omniprezent, Turcia este singura ţară care a reuşit o tranziţie de la dirijism la economia de piaţă, aşa cum o atestă emergenţa noilor elite economice „musulmane" provenite din provincie.

Etatismul a fost deopotrivă marca regimului lui Reza-Şah, care concentra în mâinile sale toate funcţiile. Reza-Şah a înfruntat în mod direct Bazarul, creând un sector de stat. Fiul său, Mohammad-Reza, a eşuat în liberalizarea sistemului politic. El a creat însă o economie planificată, larg deschisă către un sector privat marginal. Dar veniturile din petrol vor transforma statul în marele redistribuitor al resurselor ţării. Rivalitatea dintre Stat şi Bazar, precum şi eşecul reformei agrare impusă de sus şi care a împins milioane de țărani spre Teheran, s-au numărat printre cauzele revoluției islamice. În ceea ce o priveşte, Republica islamică nu va reuşi să repună în cauză etatismul.

Egiptul lui Nasser a rămas celebru pentru naționalizarea Canalului de Suez (1956). Trebuia să-şi însuşească o importantă sursă de venituri, potrivit profesiunii de credință naționaliste a *raïs*-ului, care nu rata nicio ocazie pentru a celebra independența națională scump câştigată. Cu toate acestea, perioada nasseriană a instaurat economia planificată şi dirijată. Noii conducători s-au lansat într-politică de industrializare şi de mari lucrări (barajul de la Assuan, construit între 1960–1971 de sovietici).

Politica *infitah* decretată de Sadat în 1972 va permite apariția unei clase de noi îmbogățiți şi va favoriza business-ul islamic. Însă controlul permanent al statului, birocrația copleşitoare, corupția şi nepotismul vor împiedica dezvoltarea unei adevărate economii de piață. *Infitah* nu va servi decât la adâncirea diferențelor sociale.

În Tunisia, va trebui să aşteptăm sfârşitul regimului lui Bourguiba pentru a vedea dezvoltându-se un sector liberal. Sub pretextul „modelului global de dezvoltare socialistă", Tunisia se angajase, încă din 1962, într-o economie ce conferea statului şi sectorului public multiple funcții. De la începutul anilor '70, după exemplul Egiptului şi în general al statelor arabe, Tunisia s-a prevalat de o politică de *infitah*. Din aceleaşi rațiuni ca şi în Egipt, această politică a dus mai ales la adâncirea diferențelor sociale, în timp ce caracterul autoritar şi patrimonial al regimului nu a permis dezvoltarea unei veritabile economii de piață.

Siria, Irakul lui Saddam Hussein şi Algeria au urmat drumuri asemănătoare: stat atotputernic, mai ales când renta petrolieră îl consolidează, economie dirijată, naționalism şi reforme agrare impuse de sus, povara cheltuielilor militare, toate într-un context de regim autoritar care nu lasă decât puţin loc capitalului privat naţional. O birocraţie paralizantă, corupţia şi clientelismul au sfârşit prin a descuraja orice iniţiativă privată independentă a puterii. Statul rămâne de departe primul investitor.

Republicile socialiste arabe, precum Iranul familiei Pahlavi, au cunoscut o formă de stat care era administrat ca o întreprindere politică neopatrimonială sau chiar patriarhală, ceea ce a fost un obstacol în calea dezvoltării lor. Deosebirea între domeniul public şi cel privat în gestionarea afacerilor statului era aici neclară, şeful statului exercitându-şi atribuţiile politice aşa cum îşi gestiona problemele casnice. În ţările arabe, de politica *infitah* au profitat mai ales apropiaţii Puterii.

## Partid unic

Portretul acestor laicităţi autoritare ar fi incomplet dacă am omite să amintim partidul unic care a fost instrument privilegiat al procesului de modernizare autoritară. Similitudinile dintre Partidul Republican al Poporului (*Cumhuriyet Halk Partisi*, CHP) în Turcia, Uniunea Socialistă Arabă în Egipt, Baas în Siria şi Irak, Neo-Destur în Tunisia şi FLN în Algeria sunt frapante. Aceste partide au atras clasele mijlocii în ascensiune şi intelectualii, îndeosebi licenţiaţi în discipline ştiinţifice, ingineri, medici etc., pasionaţi de pozitivism şi de competenţă. Rolul partidului şi al „organizaţiilor populare“ (de femei, de studenţi şi, bineînţeles, federaţia sindicală unică) care îi sunt supuse este de a încadra şi a modela o nouă societate, în principiu ataşată planului naţionalist şi modernist al conducătorilor. Ca şi în Turcia kemalistă, este vorba despre un proiect populist, care nega împărţirea în clase, şi încerca în acelaşi timp să facă să dispară vechile obligaţii. Statul kemalist şi republicile socialismului arab sunt împreună moştenitorii sistemului patrimonial otoman: CHP, Uniunea Socialistă Arabă, Neo-Destur, Baas, FLN au fost sau încă mai sunt mijloacele principale de alocare şi redistribuire a bogăţiilor ale căror unic deţinător este statul. Or, rezistenţa structurilor sociale tradiţionale permite o deturnare a acestor mijloace în principiu descendente, anonime şi birocratice, care devin căile de acces obligate şi folositoare statului. Patrimonialismul şi clientelismul sunt strâns legate.

Uniunea Socialistă Arabă a fost creată după o decizie a lui Nasser în persoană, aşa cum CHP a fost conceput ca instrument de putere kemalistă. La fel a fondat Bourguiba partidul Neo-Destur, după ruperea sa de vechiul Destur, prea marcat de islam şi puţin predispus la o tranziţie blândă către indpendenţă. Ca şi CHP în Turcia, Uniunea Socialistă Arabă a lui Nasser şi Neo-Destur au devenit partide-stat. În ce priveşte Baas, el a fost în Irak instrumentul ideologic care a permis camuflarea faptului că puterea se află în mâinile unui clan, oamenii lui Saddam, din Takrit, deveniţi ultimii apărători ai sistemului de dominaţie etnică şi confesională întemeiat de britanici în 1920. În Siria, partidul Baas este, împreună cu serviciile secrete, unealta graţie căreia Hafez al-Assad, apoi fiul său Bachar au menţinut ţara sub control.

Numai Turcia a evoluat spre un pluralism politic şi o democratizare care nu s-au dezminţit din 1950, în pofida loviturilor de stat şi a răsturnărilor. Dar ţara a trăit din 1923 până în 1946 sub regimul partidului unic kemalist, CHP. Ca şi Bourguiba mai târziu, Nasser, Boumediénne, Hafez al-Assad şi Saddam Hussein, Mustafa Kemal s-a debarasat de opozanţii lui în 1926: „complotiştii“ din Izmir, printre care s-a numărat şi fostul ministru de Finanţe Cavit Bey, au fost executaţi. Partidul unic nu era totuşi o dogmă kemalistă. În mai multe rânduri, Mustafa Kemal a încercat multipartidismul, dar a revenit repede asupra dorinței sale, interzicând Partidul Liberal (1930). Înființat la începutul lui septembrie 1922 de Mustafa Kemal, chiar înaintea Republicii, Partidul Republican al Poporului (CHP) avea ca misiune de „a servi drept ghid în exercițiul suveranității naționale de către popor şi pentru popor.“ Regimul kemalist concepea într-adevăr societatea ca un „corp organic“, amenințat din exterior de alte corpuri, iar din interior de „celule defectuoase“ Conform acestei viziuni social-darwiniste, națiunea unită şi omogenă trebuia să fie reprezentată de către şeful său. Sfera politică se confunda cu sacralitatea patriei. CHP avea caracteristicile unei organizații totalitare, chiar dacă se distingea, prin funcționarea sa, de alte partide totalitare din epocă; servitor docil al „Şefului etern“, nu tolera nicio opoziție, pretinzând că el singur reprezintă toate păturile sociale. În mod indirect, CHP exercita un control cvasiabsolut prin media şi organizațiile „culturale“ asupra formării politice şi ideologice a națiunii. Mustafa Kemal rămâne preşedintele CHP până la moarte. După aceea, Ismet Inönü avea să fie, fără întrerupere, succesorul său. Sub regimul partidului unic, presa era redusă la tăcere, deputații se aflau la ordinele Puterii, prim-ministrul era şi secretar al partidului, iar alegerile o farsă. „Casele Poporului“ (create în 1932), menite să difuzeze ideologia partidului, să explice reformele şi să dezvolte o cultură populară, erau pustii.

Începând cu anul 1937, CHP a devenit expresia etatistă a kemalismului, un partid-stat. Deputații erau desemnați de partid (şi chiar de preşedinte) şi supuşi aprobării electorilor prin vot deschis. Guvernarea CHP a sufocat atât de mult societatea, încât primul său rival s-a numit Partid Democrat (în opoziție cu CHP!). În 1972, CHP îşi va schimba şeful (pe Bülent Ecevit) şi linia, dorindu-se de-acum înainte „social-democrat“ Un nou partid, care avea totuşi legătură cu vechiul CHP prin locul şi rolul său pe eşichierul politic turc.

Din 1946, multipartidismul, a permis o viață politică zbuciumată, din cauza întoarcerilor repetate la trecut şi numeroaselor intervenții directe ale armatei pe scena politică. Cu toate acestea, până în prezent, armata a dat întotdeauna puterea civililor. În noiembrie 2000, AKP a obținut majoritatea la alegerile legislative. Va mai interveni armata?

În Iran, în timpul celor şaisprezece ani de guvernare a lui Reza-Şah, cultul personalității făcea oficiul de partid unic. După Al Doilea Război Mondial, atunci când țara tocmai scăpase de o nouă dezmembrare, au apărut foarte multe partide. Qavâm, prim-ministru, a organizat în 1946 un partid de masă pe care îl va numi, nu fără umor, Partid Democrat. Model al partidului de credință, el regrupa la fel de bine proprietari de pământuri, neliniştiți de influența comunismului, cât şi intelectuali care suferiseră sub tirania lui Reza-Şah. Prin urmare, domnia fiului său Mohammad-Reza debuta printr-o veritabilă deşteptare democratică (1941–1953), care a dus la venirea la putere a lui Mosaddeq în primăvara anului 1951, în numele Frontului Național. Ca să împiedice naționalizarea petrolului, votată de Parlamentul Iranian, care a şi provocat exilul şahului, o lovitură de stat pusă la cale de CIA a făcut imposibil orice proces democratic (1953). În 1975, considerând pacificarea Iranului destul de avansată, şahul a autorizat două partide, care aveau să eşueze din lipsă de aderenți. De atunci înainte, nu va mai exista decât un singur partid, *Hezb-e Rastakhîz-e mellat-e Irân*, Partidul Deşteptării Națiunii Iranului, în mod obişnuit numit *Rastakhîz*. Acest partid va fi totuşi departe de a avea capacitatea CHP din Turcia sau a partidelor arabe similare.

Neo-Destur a devenit partid-stat în timpul lui Bourguiba, cu acelaşi titlu ca şi CHP din Turcia în perioada autoritară. Rebotezat Partidul Socialist Desturian în 1964, acesta era instrumentul personal al politicii Preşedintelui. S-a transformat apoi în Adunarea Constituțională Democrată a preşedintelui Ben Ali. Din 1988, mai multe partide au fost autorizate, dar nu islamiştii, principala forță de opoziție. Ben Ali este singurul candidat la conducerea ei în 1994. În 1999, Tunisia cunoaşte primele alegeri prezidențiale „pluraliste“: preşedintele Ben Ali obține 99,44% din voturi...

În Algeria, FLN a jucat rolul de partid unic al independenței, ajuns la putere printr-o lovitură de stat militară în 1992. A doua revizuire a Constituției, la 28 februarie 1989, a instaurat multipartidismul şi libertatea de expresie. Această primă tentativă de multipartidism a dus la victoria electorală a islamiştilor, urmată de o lovitură de stat militară în 1992. Statul a fost condus atunci de militari, putere legitimată de iminența unui „război civil“, dar fără susținerea FLN, ținut la distanță. Prin urmare, în siajul acestei reforme a fost desființat regimul partidului unic şi s-au înființat multe partide cu această ocazie. În prezent, Algeria numără peste patruzeci de partide politice în activitate. Cu toate acestea, niciun partid nu poate, în virtutea Articolului 42 din Constituție, „să fie înființat pe bază religioasă, lingvistică, rasială, de sex, corporatistă sau regională.“ Trebuie, de asemenea, să primească aprobarea ministrului de Interne şi a colectivităților locale, pentru a se putea prezenta la diferite termene electorale. Politica de reconciliere națională, din care sunt excluse principalele partide islamiste, şi-a demonstrat foarte repede limitele. Pierzându-şi definitiv statutul de „partid al puterii“, FLN păstrează totuşi un loc important în viața politică algeriană.

Nasser considerase Uniunea Socialistă Arabă drept un mijloc de legitimare a regimului său, a cărui fațadă parlamentară ascundea caracterul personal şi autoritar. Mai mult decât oricare altă țară din lumea arabă, Egiptul nasserian a ilustrat rolul-cheie al şefului carismatic şi efectele personalizării puterii. Uniunea Socialistă Arabă a fost singurul partid politic oficial din Egipt din 1961 până în 1977. Toate partidele politice fuseseră abolite în 1953. În 1971, sub regimul lui Sadat, Constituția definitivă a permis o anumită liberalizare politică. Aceasta s-a manifestat printr-un pluralism temperat în sânul Uniunii Socialiste Arabe (1975–1976). Multe formațiuni politice, membre ale Uniunii au fost într-adevăr autorizate să-şi susțină propriile candidaturi. Partidele politice au fost apoi legalizate în 1977. Alegeri relativ libere s-au desfăşurat în 1983 şi în 1987. Uniunea Socialistă Arabă a pierdut majoritatea în favoarea Partidului Național Democrat, noul partid al puterii. Partidul Socialist al Muncii, pe care Frații Musulmani l-au folosit ca acoperire legală pentru a participa la alegeri, devenea partidul de opoziție. Ca şi Ben Ali în Tunisia, Mubarak este în mod regulat reales cu peste 99% din voturi, în lipsă de contracandidați... (în 2005, nu a obținut decât 88,5% de voturi). Se prevede că fiul său Gamal îi va urma la conducerea țării. Ca şi în Siria, se pare că ne aflăm în prezența unor „republici ereditare“

În Siria, ca şi în Irak, Baas a servit drept acoperire ideologică pentru procesele de modernizare autoritară controlate de armată şi/sau de un clan familial. La Damasc, partidul Baas, la putere din 1963, a permis, după multiple convulsii, unui clan aparținând minorității alauite să se impună: în 1979, Hafez al-Assad îi vâna pe rivalii săi şi punea mâna pe putere. În timpul regimul său, Baas a încheiat alianțe în cadrul unui Front Național Progresist (1972) cu alte partide naționaliste arabe. În ciuda unei politicii *infitâh* à la syrienne, prioritatea partidului Baas nu este totuşi atinsă. Grație şcolii, mass-media, serviciului militar, organizațiilor de masă, autoritatea statului baasist asupra întregii societăți nu este dezmințită. La moartea tatălui său în anul 2000, Bachar a preluat conducerea.

O altă grupare din Baas, ostilă celei aflate la putere la Damasc, reuşise o lovitură de stat la Bagdad, în 1968. Fără o bază socială suficientă, partidul s-a angajat, ca şi omologul său sirian, într-o politică de alianţe, aici cu comuniştii şi Partidul Democratic din Kurdistan, în cadrul unui Front Naţional Progresist (1973). Foarte curând însă, comuniştii şi kurzii au trecut în clandestinitate, în timp ce un nou Front Naţional camufla destul de prost partidul unic. În 1979, Saddam Hussein i-a eliminat pe toţi opozanţii săi din Baas. Armata a permis clanului din Takrit al lui Saddam, să-şi introducă acoliţii în Baas, care, de acum înainte, nu va mai fi decât o cochilie goală sortită să servească interesele clanului lărgit al preşedintelui irakian, în cadrul unui sistem politic conceput pentru a asigura dominaţia arabilor sunniţi asupra majorităţii şiite şi asupra kurzilor.

## *2. Reformism militar*

Punctul comun al regimurilor laice sau laicizante este că aici găsim întotdeauna militari. Mustafa Kemal în Turcia, Reza Khan în Iran, Nasser, Sadat şi Mubarak în Egipt, Hafez al-Assad în Siria, Ben Ali în Tunisia, Boumediénne în Algeria sunt sau au fost militari. Bourguiba era avocat de meserie, dar s-a impus armatei tunisiene drept „Comandantul suprem al forţelor armate“ Saddam Hussein nu era un militar, dar a încercat să pară astfel.

Trebuie să amintim că în epoca otomană armata era principalul vector al ideilor moderne provenind din Europa. De la eliminarea ienicerilor, păstrători ai tradiţiei, noua armată, organizată după modelul occidental, căpătase o importanţă crescândă în viaţă politică a Imperiului. Academiile militare otomane deveniseră un fel de receptacul al ultimelor concepţii în vogă la Berlin sau la Paris: constituționalism, pozitivism, promovarea națiunii, dar şi o viziune laică asupra istoriei. Armata a ajuns o forță importantă în Imperiul muribund. Junii Turci fuseseră sprijiniți de către militari şi asta le-a permis să învingă în 1908, când corpul de armată din Balcani se îndrepta spre Istanbul, ori să zdrobească revoluția islamică din 1909. Pretorianismul consemna de asemenea locul armatei în sistemul politic constituțional otoman.

Loviturile de stat militare din Orientul Apropiat se înscriu într-o serie inaugurată în 1879 de colonelul egiptean Ahmad Orabi împotriva khedivului Ismail şi a condominiului franco-britanic din Egipt. Au urmat loviturile de stat ale Junilor Turci din 1908 şi cea a lui Mustafa Kemal în 1919. Apoi, în 1921, cea a lui Reza Khan, care va câştiga cu sprijinul unei elite militare. Afară de cele şase lovituri de stat irakiene începând din 1936, mai sunt trei la Damasc, între1949–1954, şi cea a Ofițerilor Liberi ai lui Nasser şi Nagib din 1952. Mai târziu, Ofițerii Liberi egipteni vor servi ca model pentru toate republicile arabe: Siria (1958 şi 1963), Irak (1958), Yemen (1962), Libia (1969), fără a mai vorbi de armata sudaneză (1958) şi , în afara lumii arabe, de armata pakistaneză (1958). Aspirațiile naționaliste ale tinerilor ofițeri câştigați de ideile moderne şi pozitiviste vor găsi loc de exprimare în toate instituțiile militare. Toți se inspiraseră din aceeaşi sursă, aceea a reformismului militar, ideologie care a devenit rapid dominantă în cadrul armatelor. Inspirat de modelul prusac, reformismul militar consideră că armata este principalul instrument pentru realizarea unității naționale şi modernizarea țării, la nevoie prin forță. Modernizarea făcându-se prin armată, comunicațiile, industria, educația, garda patriotică, sănătatea, toate trebuie să fie în slujba ei. Din această cauză, armata a devenit actorul principal al sistemului politic un factor de promovare socială rapidă. În noile state-națiuni construite pe ruinele

Imperiului Otoman, armata a devenit „coloana vertebrală a națiunii“ şi şi-a arogat dreptul de a acționa ca depozitară a istoriei naționale, deopotrivă apărătoare a națiunii şi garant al sistemului aflat la putere.

Armata irakiană oferă o bună ilustrare a ceea ce a însemnat reformismul militar în țările arabe, mai ales când acesta amesteca strategii comunitare. Ea a fost înființată în 1921 conform unei decizii britanice luată la Conferința de la Cairo prezidată de Churchill, atunci ministru pentru Colonii. Primul minister înființat încă din 1921 în Irak a fost cel al Apărării, înainte chiar de un minister al Afacerilor externe. Trebuia să se creeze forțe armate destinate să completeze, apoi să înlocuiasă trupele britanice în lupta împotriva tuturor acelora – foarte numeroşi, de altfel – care refuzau noua ordine stabilită de puterea mandatară în cadrul noului stat-națiune arab. Conducătorii noii armate irakiene, Nuri Sa'id şi Ja'far al-Askari, erau foşti ofițeri şerifieni (din vremea şerifatului). În toată perioada monarhiei haşemite (1921–1958), armata a rămas dominată de ex-ofițerii şerifieni, care serviseră în armata organizată cu ajutorul britanicilor, pentru Levant şi Hejaz, în timpul revoltei arabe dintre 1916–1918, şi care s-au raliat uşor cu aceştia la întoarcerea în Irak. Această armată, căreia îi revenea misiunea să edifice națiunea irakiană, avea ca scop apărarea sistemului politic pus în funcție de puterea mandatară, garantând monopolul puterii pentru elitele arabe şi sunnite. Mulți ofițeri fuseseră cuceriți de ideile moderniste venite din Europa şi îndemnați spre laicitatea care câştigase armata sultanului în secolul al XIX-lea. Ca şi armata otomană înaintea ei, armata irakiană a devenit creuzetul idealurilor naționaliste şi laicizante, cu atât mai uşor cu cât, spre deosebire de turci, şiiții se prevalau de islam. Încă de la înființarea sa, a pus în practică idei asemănătoare celor ale lui Orabi Paşa în Egipt, ale Junilor Turci (în special membrii partidului naționalist arab *Al-'Ahd*) şi ale lui Mustafa Kemal. Armata a devenit pivotul noului sistem, a cărui bază socială era foarte redusă. Astfel s-a impus foarte repede în viața politică. Conform susținătorilor reformismului militar, armata este singura forță capabilă să dezvolte țările din lumea a treia şi să propage modernitatea. Prin urmare, ei îi revine asumarea puterii în mod direct. Mare admirator al lui Mustafa Kemal şi al lui Reza Khan, şi de origine modestă ca şi ei, Bakr Sidqi fusese format la şcoala reformismului militar. El însuşi kurd arabizat, s-a pus în slujba Statului „arab" cu un zel care a dus, în 1936, la prima dintre numeroasele lovituri de stat pe care Irakul avea să le cunoască după aceea. Într-un mod revelator, el şi-a denumit trupele folosite pentru lovitura de stat din 29 octombrie 1936 „Forța națională reformistă" Fascinați de exemplul turc, unii militari irakieni vor susține reconcilierea cu Turcia împotriva țărilor arabe.

Armata turcă reuşise să câştige respectul populației pentru rolul pe care l-a avut în Războiul de Independență (1919–1922). Cu excepția armatei egiptene, acest lucru nu va fi posibil pentru celelalte armate, folosite nu pentru a respinge armatele străine, ci ca poliție internă. Era îndeosebi cazul armatei iraniene alcătuită de Reza Khan, dar şi al celor mai multe armate arabe. Punând supraviețuirea şi continuitatea istorică a statului (element cvasimistic) mai presus de aspirațiile populare, socotite insuficient elaborate, armata considera guvernele drept nişte copii imaturi pe care trebuia să-i aducă, din când în când, pe drumul cel bun. Acest rol de apărător al instituțiilor şi l-a arogat armata turcă după moartea lui Atatürk şi l-a înscris în Constituția din 1982. Consiliul Securității Naționale (MGK) şi Tribunalele de siguranță a Statului(DGM) scapă atunci oricărui control democratic. Rolul lor este de acționa pentru a proteja existența şi independența statului, indivizibilitatea şi integritatea țării. Din această cauză, armata este deopotrivă paznicul laicității kemaliste. După exemplul armatei turce, militarii arabi au încercat adesea să legifereze rolul armatei în instituții. Acesta a fost cazul militarilor egipteni; atunci când pacea cu Israelul le-a retras orice legitimitate ca apărători ai patriei în fața inamicului sionist, au încercat, dar in zadar, să înscrie după 1980 în Constituție rolul lor de apărători ai statului. În Siria şi în Irak, nu exista nimic de genul acesta în textele oficiale, dar importanța armatei era confirmată de articolele din Constituție care rezervau partidului Baas exclusivitatea asupra propagandei în rândul militarilor. Orice activitate desfăşurată de alte forțe politice, comuniste sau islamiste, în rândul armatei era pasibilă de pedeapsa cu moartea sub regimul lui Saddam Hussein. Intervenția armatei algeriene, în 1992, pentru a pune capăt procesului democratic care permisese FIS să câştige primele alegeri libere din țară, a rămas un caz pilduitor. Instituția militară a pus de atunci sub supraveghere politica „de reconciliere“ limitată dorită de preşedintele Bouteflika. În Algeria, ca şi în alte țări (Egipt, Tunisia), legislațiile de excepție (starea de urgență, legea antiteroristă) au dat un caracter legal acestui rol. Numai Turcia s-a angajat pe calea unei relative demilitarizări a instituțiilor sale politice. Alt aspect al rolului tot mai mare al armatei: în cele mai multe țări, numeroşi ofițeri superiori s-au lansat, cu titlul personal, în afaceri şi întreprinderi de producție.

În Turcia, despre care s-a spus mult timp că era mai mult un regiment decât o țară, vechea influență germană asupra armatei a confirmat-o în această angajare: disciplină şi slujirea națiunii. Încoronată de succesul său în Războiul de Independență şi unificată prin noua ideologie a naționalismului turc, noua armată republicană a devenit prima instituție a țării, deşi formal ea era plasată de Mustafa Kemal într-o poziție secundară în raport cu Marea Adunare Națională turcă şi, mai ales, cu Partidul Republican al Poporului (CHP). Astfel, dacă după război armata se retrăgea în cazărmi, lăsând oamenii politici şi birocrația civilă să ocupe spațiul public, ea ştia că, indirect prin aceste elite conducătoare care, de altfel, erau alcătuite în cea mai mare parte din foşti militari, avea să fie aplicată propria sa politică. După Al Doilea Război Mondial, armata turcă, stimulată de intrarea sa în NATO, a ieşit puțin câte puțin dintr-o lungă perioadă de neutralitate şi treptat s-a erijat în apărătorul Republicii şi al valorilor sale, în special laicitatea. Prima intervenție a armatei, lovitura de stat din 1960, a fost făcută în numele apărării valorilor laice ale kemalismului. Politicienii şi-au reluat însă rapid puterea: în 1961, a fost promulgată o nouă Constituție.

Consiliul Securității Naționale (MGK) a fost instituit prin Constituția din 1961 (Articolul 11) drept garant al cauzei statului şi securității naționale. Format la plecarea înalților responsabili militari, acesta era condus de preşedintele Republicii. În 1982, în virtutea noii Constituții (Articolul 118), şeful guvernului, şeful Statului Major, miniştrul Afacerilor Externe, al Internelor şi al Apărării au devenit membri ai acestui Consiliu, precum şi comandanții forțelor terestre, navale, aeriene şi ai jandarmeriei. Constituția din 1982 stipulează: „ Consiliul de Miniştri ia în calcul cu prioritate deciziile MGK privind măsurile pe care acesta din urmă consideră că trebuie să le ia neapărat în materie de protecție a existenței şi independenței Statului, a indivizibilității şi integrității țării, a securității şi bunăstării societății“

Instituție emblematică a „statului profund“, expresie frecvent utilizată pentru a desemna „adevărata putere“, MGK a impus, aşadar, vreme îndelungată legea sa guvernărilor succesive

(1971, 1980, 1997), chiar dacă, în 1997, s-a evitat intervenţia militară şi confruntarea. Lovitura de stat „de catifea" din 1997 a fost revelatoare pentru capacitatea de influenţare a armatei asupra mass-media, asupra sindicatelor şi administraţiei publice turce. Dreptatea s-a dovedit pe fază cu armata (dizolvarea Refah, privarea de drepturi civice şi întemniţarea lui Erbakan şi a multor altor islamişti). Armata este de altfel prezentă în instanţele decizionale ale sistemului judiciar turc. În cele opt curţi de siguranţă ale Statului câte numără ţara, un judecător militar stă alături de doi judecători civili. Aceste curţi speciale au jurisdicţie în particular asupra tuturor afacerilor civile pendinte de legea antiteroristă din 1991, în mod special traficul de droguri, apartenenţa la organizaţii ilegale, dar şi propagarea ideilor considerate ca ameninţând integritatea Statului. În 2001, MGK a intevenit în dosarul privatizării telecomunicaţiilor turce, ca şi în cel al drepturilor recunoscute fundaţiilor minorităţilor înfiinţate prin Tratatul de la Lausanne din 1923. Impunând un decret de aplicare restrictivă, după adoptarea legilor din august 2002, MGK a putut să limiteze posibilităţile fundaţiilor religioase creştine de a primi bunuri funciare şi de a valorifica proprietăţile lor. Dar, în 2003, în timpul războiului din Irak, pentru prima dată, guvernul s-a aflat fără indicaţii în faţa unei Adunări dominate de AKP, dar care nu se pusese de acord cu privire la staţionarea trupelor străine pe teritoriul ţării sau survolarea ei de aviaţia străină. S-a pus chiar atunci problema judecării puciştilor din 1980 fără ca aceasta să declanşeze proteste vehemente, iar un avocat a putut – fără succes, într-adevăr – să deschidă o acţiune împotriva generalului Evren, vechiul şef al juntei din 1980, care desfăşura o retragere paşnică în sud-vestul ţării. Tentativa de „lovitură de stat" din mai 2007 ar trăda o diminuare a rolului armatei?

În anii '70, aceasta era împărțită între extrema dreaptă, etatiști, naționaliști de dreapta, apărători ai democrației parlamentare, tineri ofițeri adepți ai unei revoluții socialiste şi tehnocratice apolitice. Din 1980 însă, partidul militar a strâns din nou rândurile în jurul unei idei grozave: militarii sunt garanții Constituției. În sfârşit, din august 1984, Statul-major a luat direct în sarcina sa lupta antigherilă în sud-estul Turciei, purtând lupte care au făcut mii de morți. Rolul armatei în apărarea laicității a fost reafirmat. Astfel, generalul de corp de armată Sinan Bilge a avertizat într-o publicație a Academiei de Război: „Dacă acest principiu [laicitatea] nu este respectat în mod continuu şi vigilent, chiar existența Republicii Turce va fi pusă în pericol. Societatea turcă modernă va fi din nou aruncată în tenebrele întunericului medieval. „

Instituția militară rămâne deci actorul principal al sistemului politic turc actual, chiar dacă ea este mai puțin vizibilă decât înainte, mai ales după ce guvernul AKP a început, în cadrul procesului de aderare la Uniunea Europeană, să şteargă trăsăturile cele mai frapante ale militarizării vieții politice. Să amintim numeroasele amendamente aduse în 30 iulie 2003 la Articolului 118 din Constituție privind rolul şi constituirea atotputernicului Consiliu de Securitate Națională, dominat până atunci de militari, dar al cărui rol este de acum înainte „consultativ". Cu toate acestea, guvernul nu a putut impune decât ca secretarul MGK să fie civil. Iar desființarea puterilor executive ale MGK nu conduce în mod automat la diminuarearea rolului militarilor. Transformarea sa în organ consultativ nu răpeşte militarilor extrema lor preocupare pentru ordinea internă. Creşterea numărului civililor în interiorul Consiliului şi modificarea frecvenței reuniunilor sale nu alterează defel locul politic al militarilor, nici imaginea pe care ei o au despre instituția lor şi rolul acesteia.

Armata turcă este astăzi ca efectiv cea mai importantă din ţările europene membre ale NATO, chiar dacă locul ei în dispozitivul NATO este în curs de redefinire de la prăbuşirea Uniunii Sovietice. Afară de forţele armate, ea cuprinde jandarmeria, responsabilă cu securitatea în zonele rurale, şi Securitatea litorală. În 2004, aceste trei corpuri însumau în jur de 500 000 de persoane, cu peste 150 000 de rezervişti rapid mobilizabili. Forţele armate şi securitatea absorb o parte importantă din bugetul statului (37% cheltuieli pentru modernizarea militară în 2000). La aceasta se adaugă diverse surse care alimentează bugetul armatei şi al forţelor de securitate. Există fondurile colectate de Fundaţia pentru Întărirea Forţelor Armate Turce (TSKGV) şi de Fondurile de Susţinere a Industriei de Apărare (SSDF), precum şi ajutoarele foarte importante acordate de Statele Unite. O parte a beneficiilor de la Loteria Naţională (*Milli Piyango*), rentele din diferite activităţi (parking, locuri turistice) şi serviciul militar cu plată (*bedelli askerlik*) reveneau de drept SSDF, peste 5% din taxele profesionale, 10% din taxele pe băuturile alcoolice şi carburanţi. Acest „serviciu plătit“, care a fost întărit în 2003, furnizează sume apreciabile în valută. El permite cetăţenilor turci care lucrează în străinătate sau care studiază în Turcia să presteze doar câteva săptămâni de serviciu în patria lor, în schimbul achitării unei sume ajungând până la mai multe mii de euro (există şi posibilitatea de a plăti eşalonat !). SSDF a beneficiat de un cumul de venituri de 11,6 mi-liarde de dolari între 1985 şi 2000. De asemenea, armata poate conta pe donaţiile pe care le strânge organizând campanii în care ea mizează abil pe patriotismul cetăţenilor (mai ales al celor care trăiesc în străinătate). Nu sunt rare ocaziile când primeşte moşteniri de la persoane particulare, a căror memorie este ridicată la rang de exemplu. Pe calea ocolită a fundaţiilor, a societăţilor de ajutor reciproc şi a asociaţiilor, ea a devenit un actor influent în viaţa economică. Armata reprezintă astăzi o componentă esenţială a economiei turce: bănci, servicii, magazine speciale, sector auto (asociat cu capital străin, în special Renault), pneumatice, distribuţie de produse petroliere, fabrici de tractoare, de ciment, pesticide, construcţii, în sectorul agroalimentar, asigurări, curtaj la bursă, turism... Acest rol economic este manifest îndeosebi indirect, prin Asociaţia de Asistenţă mutuală (Oyak) – societate de ajutor reciproc a militarilor de carieră. Înfiinţată în 1961, Oyak (5 miliarde de dolari cifra de afaceri în anul 2000) este considerată cel de-al treilea grup economic din ţară, constituind un „al treilea sector", alături de sectorul public şi cel privat. În special din 1980, armata a investit în toate sectoarele de activitate, de la construcţia de automobile la bănci, asigurări şi finanţe. În plus, a dezvoltat un sector militar-industrial în care, de exemplu, întreprinderile care participă la fabricarea sub licenţă a avioanelor de vânătoare *F 16* joacă un rol important în transferul de tehnologii sofisticate. Industria de apărare este controlată in întregime de către militari. Armata este astfel organic legată de Fondurile de Susţinere a Industriei de Apărare, un veritabil imperiu economic. În sfârşit, instituţia militară îşi procură venituri apreciabile graţie acţiunii de naţionalizare a patrimoniului funciar public care îi permite să vândă terenuri. Deseori, pensionarii armatei, organizaţi în reţele, îşi continuă cariera în afaceri.

Armata constituie un corp în interiorul societăţii turce pe care are pretenţia că o conduce şi chiar o ajută prin şcolile sale, prin locuinţele, magazinele, mijloacele sale de transport, prin activităţile sociale şi culturale. Şcolile sale ( şcoli de război, licee navale, şcoli de infirmiere sau de medici militari... ), în care se intră prin examen, constituie o structură de promovare socială pentru copiii din familiile modeste. În mod direct sau prin intermediul fondurilor şi asociaţiilor sale, ea organizează acţiuni de caritate pentru victimele de război (invalizi, văduve, orfani), dar şi pentru familiile sărace sau din zonele afectate de o catastrofă naturală. După un cutremur de pământ, nu uită niciodată să-şi pună în scenă rolul de protectoare a naţiunii. Armata desfăşoară îndeosebi o acţiune socială de ordin educativ. De ani de zile, ea participă, în estul ţării, la reconstrucţia infrastructurii şcolare şi se ocupă în special de alfabetizarea femeilor adulte. Se ocupă deopotrivă şi de *planning*-ul familial, oferă burse copiilor merituoşi şi organizează călătorii în vestul ţării (Istanbul).

Din sondaje rezultă că armata rămâne o instituţie de încredere şi de referinţă pentru majoritatea turcilor. Ideologia militaristă subzistă incontestabil, impregnând cultura populară, aşa cum o reflectă o bogată producţie de ilustraţii venerând serviciul militar şi programul de glorificare a armatei pe care îl difuzează săptămânal un canal de televiziune.

Este instituţia militară singura scutită de influenţele religioase ? Nu, întrucât, în mai multe rânduri, au avut loc epurări severe, îndeosebi printre subofiţeri, vizând pretutindeni mai ales elemente suspecte de a fi sensibile la ideologiile „religioase reacţionare“ (*irticai*). În 1986, cadeţii Nurcu au fost excluşi din armată. În 1987, 50 de cadeţi „integrişti“ din şcolile de subofiţeri de marină şi de aviaţie au avut aceeaşi soartă. Sute de militari de rang înalt au fost excluşi pentru comportament antilaic. Licenţiaţii şcolilor de *imam-hatip* au acces astăzi în învăţământul superior, dar nu la Academia Militară. În ciuda unor dezbateri furtunoase, armata a reuşit să bareze drumul absolvenţilor acestor şcoli, considerate cândva un teritoriu privilegiat al islamismului. Aceste epurări au menţinut o aparentă coerenţă ideologică, chiar dacă sentimente diferite coexistă în sânul armatei. Cu toate acestea, opţiunile suveraniste şi naţionaliste regăsesc un nou ecou în faţa perspectivei de integrare în Uniunea Europeană.

În Iran, crearea unei armate naționale fusese o revendicare a revoluției constituționale din 1906. Aceasta a fost una din primele realizări ale lui Reza Khan. El a strâns în jurul brigăzii cazace elemente disparate ale armatei tradiționale fără echipament sau antrenament, şi, mai ales, jandarmeria, comandată de suedezi, în timp ce *South Persia Rifles* au fost desființate. Devenit colonel, apoi ministru, prim-ministru şi, în fine, rege, Reza Khan a rămas un soldat analfabet şi grosolan. Spre deosebire de Mustafa Kemal, care era educat şi alungase armatele străine mobilizând populația turcă, Reza Khan nu vorbea decât persana, un dialect turc şi câteva cuvinte în limba rusă care îi permiteau să înțeleagă ordinele superiorilor săi ruşi. El şi-a cucerit tronul luptând numai împotriva duşmanilor din interior, prin înfrângerea revoltelor de la Tabriz, Gilan, Khorassan, Bakhtiyar, Arabestan şi ale altor câțiva „tâlhari şi nomazi", inamici ai statului civil. Sprijinindu-se pe cazacii persani, eliberați de tutela rusească grație ajutorului britanic, a pus mâna pe Teheran în 1921. Promovat Ministru de Război în aprilie 1921, Reza Khan şi-a luat titlul de *Serdâr Sepah* (Şef al Forțelor Armate) şi a reuşit să unifice teritoriul. În pofida acestei bravuri, armata kemalistă va beneficia întotdeauna de o legitimitate mult mai mare decât superpoliția represivă din Iran.

Cu serviciul militar devenit obligatoriu (1925), puternica armată care făcea mândria lui Reza-Şah n-a luptat multă vreme contra britanicilor, în 1941. Armata iraniană nu era factorul de integrare sperat. În timpul celui de-Al Doilea Război Mondial, mulți ofițeri au fost atraşi de comunism. În timpul reinstaurării pe tron a lui Mohammad Reza-Şah, în 1953, armata iraniană a asimilat şi dispozitivul pregătit de americani împotriva amenințării sovietice (Pactul de la Bagdad, rebotezat CENTO în 1959). Supraînarmarea Iranului şi ajutorul militar al Statelor Unite aveau să accentueze ruptura cu țările arabe. Şahul a devenit jandarmul Golfului Persic în solda americanilor şi a intervenit direct la Oman în anii '70. Personalul american din Iran ajungea de la 16 000 în 1972 la 50 000 în 1978, anul debutului revoluţiei islamice...

Dintre toate armatele arabe, armata egipteană, alcătuită de Muhammad Ali, este cea mai veche şi cea care se bucură de cea mai mare popularitate. Între anii1881 şi 1882, revolta colonelului Orabi fusese prima intervenţie a ofiţerilor egipteni pe scena politică. Şaizeci de ani mai târziu, Nasser şi Ofiţerii Liberi răspundeau aspiraţiilor profunde ale populaţiei pentru independenţa naţională şi afirmarea suveranităţii egiptene. Cât despre Fraţii Musulmani, aceştia erau bine implantaţi în armată (după un raport din 1950, 33% din efectivul armatei regale le erau devotaţi). Dar Ofiţerii Liberi au acţionat singuri, fără ajutorul forţelor populare, iar revoluţia din 1952 nu a fost decât o lovitură de stat militară. Nasser a confiscat puterea, deşi noul regim a făcut la început un loc important militarilor. Ca şi în Turcia, regimurile egiptene succesive vor proceda la „imunizarea“ armatei împotriva influenţelor religioase printr-o serie de legi care interziceau orice acţiune politică şi/sau religioasă în interiorul ei.

În Siria, reformismul militar a fost reprezentat prin dictaturile coloneilor Husni al-Za'im (1949), Hennawi (1949) şi Chichakli (1949–1953). Aceşti trei militari nu au ratat momentul să facă declaraţii în favoarea reformelor laicizante în Siria, conform viziunii asupra rolului armatei în orice proces de modernizare care prevala atunci in instituţia militară. Armata este cea care i-a propus uniunea în 1958, obligându-i pe civili să bată în retragere, apoi sciziunea din 1961. Din 1963, între armată şi partidul Baas s-a creat un fel de simbioză, în pofida ciocnirilor repetate.

În Irak, ca şi în tot Orientul Mijlociu, reformismul militar exprimase aspiraţiile unei caste militare luminate, pentru care armata trebuia să fie principalul artizan al emancipării naționale şi al progresului. Dar aceste aspirații se loveau de un sistem de dominare confesională şi etnică al cărui garant era tot armata. Şiiții, îndeobşte, au fost întotdeauna excluşi din vârful ierarhiei militare. Pivot al Statului, armata irakiană a fost ținută la distanță de putere, începând cu 1979, deşi ea a permis clanului din Tikrit să o câştige în fața altor clanuri sunnite din interiorul partidului Baas. „Armata ideologică" baasistă a dat naştere unei armate în slujba unui clan familial. Asta nu a împiedicat crearea unei formidabile forțe militare de către regimul lui Saddam Hussein. Datorită rentei petroliere şi sprijinului Marilor Puteri, armata irakiană a devenit conştientă de puterea sa pentru a servi cauza războiului contra revoluției islamice din Iran. Brutală a fost prăbuşirea de după război.

În fine, în Algeria, armata este moştenitoarea brațului armat al FLN, Armata de Eliberare Națională (ALN), care i-a înfruntat pe francezi din 1954 până în 1962. După opt ani de război şi de pierderi importante de vieți omeneşti, țara apărea în ochii Lumii a Treia ca un simbol al luptei popoarelor pentru autodeterminare. Puterea armatei din Algeria trebuie considerată în relația sa complexă cu puterea politică, îndeosebi din cauza influenței serviciilor de informații, o structură moştenită din perioada luptei pentru independență, când Statul-major al Armatei de Eliberare Națională lucra în paralel cu Guvernul Provizoriu Algerian (GPRA). În fruntea armatei, un Stat-major coordonează toate activitățile militare şi de luptă împotriva terorismului, cu sprijinul comandanților forțelor terestre, aeriene, ale DAT (Apărarea Aeriană a Teritoriului) şi navale. Întreruperea procesului electoral de către armata algeriană în 1992 rămâne ilustrarea cea mai strălucită a rolului pe care instituțiile militare şi l-au arogat, în special, față de mişcările islamiste. După 1992, armata a îndepărtat FLN-ul, partidul unic al cărui braț armat fusese.

### 3. *Locul noului islam*

Caracterul impus al procesului de laicizare şi rolul preponderent al armatei nu sunt singurele aspecte comune laicităţilor autoritare din ţările Islamului. Un alt punct comun, foarte important, este că niciun proces de laicizare nu a debuşat într-o laicitate de separare a statului de religie. Islamul a rămas religia oficială atât în Iranul clanului Pahlavi cât şi în toate ţările arabe, fără excepţie. Chiar şi Turcia, care n-a mai menţionat islamul în constituţiile sale din 1928, continuă să considere islamul sunnit hanafit drept religia sa „ naţională „.

Gökalp tratase chestiunea religioasă printr-o dublă disociere; el distingea islamul – mesaj divin şi factor de progres, şi islamul – sistem juridic impregnat de „cutumele arabe denaturate“ Pentru Gökalp, „domesticirea religiei de către stat“ este o necesitate pentru „reformarea“ acesteia. Din 1925, prim-ministrul turc deţine comanda asupra Preşedinţiei Afacerilor Religioase (*Diyanet*) care organizează şi supraveghează activitatea moscheilor, numeşte şi remunerează imamii responsabili de cult, hotărăşte asupra conţinutului învăţământului religios şi chiar al predicii de vineri. Imamii sunt, aşadar, funcţionari şi predicile lor reflectă preocupările guvernului. Devenită minister, Preşedinţia Afacerilor Religioase reglementează şi azi în Turcia un domeniu care ţine aproape peste tot în Europa de sfera privată. Statul nu ezită să acţioneze pentru renunţarea la obligativitatea cursurilor de religie în şcoli sau pentru menţionarea religiei pe cărţile de identitate.

Această simbioză între identitatea naţională şi identitatea religioasă din Turcia a fost adesea ocultată de caracterul radical al măsurilor de laicizare. În fapt, puterea kemalistă nu a expulzat islamul din spațiul public la vedere decât după ce l-a instituit ca religie în dezavantajul națiunii, şi chiar în componenta sa consubstanțială. În mod sigur, turcitatea era elementul care definea noua carte de identitate a națiunii turce, dar, pentru a fi turc, trebuia în prealabil să fii musulman şi, pentru a cita expresia unui autor kemalist, „să împărtăşeşti aceeaşi limbă şi aceeaşi religie“. Aşa cum a dovedit-o persecutarea câtorva liceeni care se convertiseră la creştinism la începutul anilor '30, a părăsi islamul însemna să părăseşti şi deci să trădezi națiunea. De altfel, Mustafa Kemal era de acord cu legătura inextricabilă între națiune şi religie, de vreme ce discursurile sale pe această temă se rezumă la o singură frază: „Pentru că, slavă Domnului, noi suntem toți turci, deci toți musulmani , vom putea şi va trebui să fim laici“ În definitiv, ideea că laicitatea devenea un alt numitor comun al națiunii turce, nu era decât un adaos la turcitate şi la islam. Conform acestei concepții, cetățenii nemusulmani, membri ai singurelor minorități juridice recunoscute în Turcia, nu puteau face parte în mod real din națiunea turcă fără a se converti la islam. În schimb, kurzii nu puteau să se separe de națiunea turcă, pentru că erau musulmani. Prin urmare, laicitatea kemalistă a fost la polul opus al pluralismului religios. Ba dimpotrivă, o singură identitate a fost acceptată, şi chiar impusă ca atare, iar celelalte, precum alevismul, confesiune a unei părți importante din populația turcă, au fost interzise. Inventând o „religie națională“, laicitatea kemalistă nu recunoştea autonomizarea mutuală a taberelor politice şi religioase.

Mustafa Kemal pusese Războiul de Independență sub semnul islamului şi nu ezitase să-l prezinte drept un război sfânt. Ocupația grecească din Smirna obligase numeroşi ofițeri, clerici şi intelectuali să plece clandestin spre Anatolia, unde au întâlnit „Societățile“ Potrivnice ocupării țării şi repede aliate cu alți nemulţumiţi, notabili locali şi religioşi, „Societăţile pentru apărarea drepturilor naţionale“ s-au constituit într-adevăr în Tracia şi Anatolia. Pe aceste societăţi s-a sprijinit mişcarea de eliberare naţională care a dirijat, din Anatolia şi sub conducerea lui Mustafa Kemal, o opoziţie structurată şi armată împotriva regimului de la Istanbul şi a forţelor de ocupaţie. Neliniştit de turnura evenimentelor, sultanul l-a însărcinat pe Mustafa Kemal, tânărul erou al Marelui Război, să instaureze pacea în Anatolia. Dar, odată ajuns în Anatolia, Atatürk a adoptat o atitudine absolut contrară dispoziţiilor sultanului; în loc să zdrobească rebeliunea, a trecut în fruntea ei. În doi ani, Mustafa Kemal a reuşit să stabilească la Ankara o putere rivală celei a sultanului. Clericii erau atunci împărţiţi între susţinerea naţionaliştilor ori a guvernului din Istanbul. Încă de la sosirea sa la Samsun, în 19 mai 1919, Mustafa Kemal ştia că va reuşi să obţină sprijinul populaţiei din Anatolia fără concursul celor care erau purtătorii de cuvânt ai acesteia: ulemale, şeici sufiţi, şefi religioşi alevi. Ştia că va trebui să unească sub acelaşi stindard curente ale islamului aflate de secole în conflict. Va reuşi acest lucru atât prin diplomaţie, cât şi printr-o doză de oportunism greu de estimat. În iulie 1919, congresul de la Erzurum insista asupra integrităţii teritoriale a regiunilor Imperiului care erau locuite de musulmani turci şi care nu puteau face obiectul niciunei tocmeli. Toate părţile islamului turc erau reprezentate în această adunare în care clericii constituiau un sfert dintre deputaţi: cadii, muftii, profesori din *medrese*, şeici sufiţi şi alevi. Mustafa Kemal a înscris în mod clar acţiunea sa în cadrul islamului, prezentând lupta naţionaliştilor ca pe un *jihad* purtat împotriva necredincioşilor, pentru a-l elibera pe calif, făcut prizonierul lor. De asemenea, a căutat foarte repede ajutorul comunităţii alevi, care era majoritară în regiunea Sivaş şi unde s-a ținut unul dintre principalele congrese ale mişcării naționale (septembrie 1919). Mustafa Kemal va ralia la cauza sa şi pe membrii confreriilor *Bektaşiya* şi *Mewelewiye* (*Mevlevi*), al căror şef suprem (*çelebi*) a fost prim-vicepreşedinte al Marii Adunări Naționale turce. A obținut şi sprijinul confreriilor ortodoxe, Nakshibendiye şi Senusiye, ai căror conducători libieni erau onorați public de către el. Astfel, Coranul şi cuvintele Profetului (*hadith*-uri) au fost citite din plin în deschiderea congreselor de la Erzurum şi Sivaş şi în timpul inaugurării Marii Adunări de la Ankara, în aprilie 1920. Rugăciuni deosebite au fost rostite pentru eliberarea țării şi a califului, mulțimea strigând *Allâh akbar!*[*] Kazim Karakebir, un militar dintre apropiații lui Mustafa Kemal, va mărturisi că nicio adunare nu fusese inaugurată cu atâta fast religios. Caracterul islamic pe care Mustafa Kemal îl imprimă mişcării naționale i-a făcut pe europeni să creadă că acesta se dorea heraldul panislamismului. Colaborarea dintre kemalişti şi mişcările islamice a devenit chiar o obsesie pentru țările europene, vizibil încurcate in identificarea mişcării kemaliste.

În aparență, acest mit a luat totuşi sfârşit în 1921. Opoziția dintre Istanbul şi Ankara a căpătat un alt contur după constituirea Marii Adunări Naționale turce. Sultanul ataca mai întâi legitimitatea religioasă a mişcării naționale. În aprilie 1920, *şeykh ül-islam*-ul otoman a promulgat o *fetva* afirmând că naționaliştii sunt nişte „rebeli“ şi „duşmani ai lui Dumnezeu“. Mustafa Kemal şi tovarăşii săi au fost chiar condamnați la moarte în contumacie. Confreria Virtuții (*Fazilet*), societate secretă devotată califului, care îmbina francmasoneria şi bektaşismul, l-a acuzat pe Mustafa

---

[*] *Allâh akbar!* – *Allâh* este mare!

Kemal că este urmaşul Comitetului „Uniune şi Progres“ şi că este dominat de sabateenii din Salonic, o sectă evreiască din care o mare parte se convertise la islam în secolul al XVII-lea şi care jucase un rol important în difuzarea ideilor europene în Imperiu. Ankara a ripostat prin cinci contra-*fetva* care scoteau în evidenţă iresponsabilitatea sultanului. Acest război cu *fetva* ilustra un climat de război civil, după ce şocul Tratatului de la Sèvres împrăştiase tabăra sultanului. Războiul de Independenţă (1921–1922) a dus la înfrângerea grecilor în Sakariya. Pentru mulţi , Mustafa Kemal era nu numai eliberatorul ţării, ci şi al islamului. La semnarea Tratatului de la Lausanne, Aliaţii au comis greşeala de a-i invita pe reprezentanţii de la Ankara şi Istanbul, în timp ce noul tratat, care salva Turcia, era datorat doar kemaliştilor. Reacţia lui Mustafa Kemal a fost imediată: Marea Adunare a votat destituirea sultanului, care, de acum înainte, avea să fie doar calif.

Prima Constituţie turcă din 1921 proclama în preambul că „religia statului turc este islamul“.În ce priveşte abolirea califatului, ea a fost justificată în numele islamului: „pentru a salva religia“ Totuşi, grupul religios care avea toată încrederea în Mustafa Kemal a început să-şi pună întrebări. Marea Adunare s-a împărţit clar în două: republicani laici şi partizani ai monarhiei islamice constituţionale.

A fost islamul înşelat şi instrumentat de către Mustafa Kemal ? Nu există nicio îndoială că acesta nu era religios. În consecinţă, preferinţele sale mergeau spre ideile pozitiviste. Dar Mustafa Kemal nu voia totuşi să elimine islamul. El concepea religia, după exemplul părintelui Combes, drept „necesară“. „O naţiune fără religie e sortită să dispară“, declara el in 1932. *Gazi* dorea mai degrabă modernizarea islamului decât pur şi simplu eradicarea lui, care, oricum, era de neimaginat. Kemalismul s-a erijat atunci în reformă fundamentală a religiei. Pentru

Mustafa Kemal şi partizanii săi, cauza conflictului între religie şi modernitate stă în necunoaşterea a ceea ce este cu adevărat islamul. Ei consideră că „adevăratul islam“, debarasat de superstiţii, nu poate fi împotriva ştiinţei şi progresului. Islamul trebuie deci purificat de elementele sale retrograde şi actualizat după necesităţile epocii. *Ijtihad*-ul trebuie să fie reactivat.

În acest scop, Preşedinţia Afacerilor Religioase, stabilită în 1920, pentru a succeda *şeykh ül-islam*-ului a fost desfiinţată, dar curând înlocuită (2 mai 1924) cu o altă preşedinţie a Afacerilor Religioase (*Diyanet*), subordonată prim-ministrului, apoi unei Direcţii Generale pentru *Vakif*. În locul instituţiilor *medrese*, au fost create şcoli pentru imamii Republicii. A fost înfiinţată chiar şi o facultate de teologie în 1924. Pentru Ismet Inönü, atunci prim-ministru, „Toţi cei care s-au opus ori care, în numele religiei, sunt neliniştiţi pentru direcţia în care am luat-o, vor vedea că forma cea mai importantă, cea mai adevărată, cea mai pură şi cea mai autentică [a religiei] la noi a apărut“. Această alegere a lui Mustafa Kemal este confirmată de o politică angajată începând cu 1925, în ciuda măsurilor de dezislamizare extrem de violente care le-au însoţit. În perioada laicizării intensive (1923–1946), proiectul kemalist nu se mai bazează, ca în epoca otomană, pe ideea separării statului de religie, ci pe controlul şi reformarea islamului de către stat. Şi în aceasta , remarcăm foarte bine similitudinea cu Emile Combes. Ne gândim, de asemenea, la Constituţia civilă a clerului în Franţa (1790) sau la sistemul concordatar francez (1802), care a stabilit creştinismului un ministru, o administraţie, un buget şi i-a impus limite. Dar, spre deosebire de Franţa, nu există în Turcia tensiune între Biserică şi Stat, ci e vorba, mai degrabă, despre trecerea unui islam (care legitimase întotdeauna statul, cu câteva condiţii alături), de la un sistem de referinţă religios la un altul în care naţiunea devine prima sursă de suveranitate.

De altfel, Turcia modernă a lui Mustafa Kemal era mai musulmană (99% din populație) decât fusese vreodată Imperiul Otoman. Populația noii Turcii fusese „purificată“ de-a lungul ultimelor decenii ale secolului al XIX-lea şi în secolul XX prin sosirea musulmanilor din Balcani şi din Caucaz (40% din populația actuală) şi plecarea nemusulmanilor; în 1915, omorârea în masă a armenilor (calificată drept genocid de către armeni), acuzați că s-au aliat cu ruşii; apoi, în 1923, schimbul de populații între Grecia şi noua Turcie, criteriul fiind doar religios. Grecia a primit creştinii, iar Turcia kemalistă, musulmanii, turcofoni sau nu. În această privință, Tratatul de la Lausanne a fost revelator: creştinii, greci şi armeni, precum şi evreii, au obținut statutul de minoritate protejată. În schimb, delegația condusă de mâna dreaptă a lui Mustafa Kemal, Ismet Inönü, s-a opus cu încrâncenare ca statutul de minoritate să fie acordat grupurilor musulmane altele decât sunniții (în special aleviților, care nu vor fi recunoscuți şi care vor fi considerați musulmani sunniți). În tradiția republicană, instituțiile religioase oficiale nu reprezintă decât sunnismul şi, chiar în sânul său, ritul hanafit, care fusese ritul statului otoman. În consecință, în spiritul redactorilor săi, secțiunea III a Tratatului de la Lausanne intitulată „Protecția minorităților“ nu-i privea decât pe nemusulmani. Deşi Tratatul nu desemnează nominal niciun grup specific – doar termenul „ nemusulmani“ apare – drepturile în discuție au fost *de facto* acordate celor trei grupuri prezente printre istanbulioți: greci, armeni şi evrei. Grecii din Istanbul au fost exceptați de la schimbul de populație din 1923. Inițial, delegația turcă nu voia patriarhat grec ortodox la Istanbul, pentru că îl considera o instituție străină, dar a cedat în fața insistenței delegațiilor Greciei şi Angliei. În timpul celui de-Al Doilea Război Mondial, au fost luate măsuri vexatorii împotriva minorităților recunoscute, precum impozitul pe avere sau serviciul militar fără arme. In noiembrie 1942, într-adevăr, o lege numită a „impozitului pe avere“ vizând să taxeze specula a fost adoptată de Parlament. Deşi nu făcea referință la originea impozabililor, ea a fost aplicată în special împotriva armenilor, grecilor şi evreilor. Cei supuşi acestui impozit erau împărțiți în *M* (musulmani), *D* (*dönme*, evrei convertiți la islam), *Y* (străini) şi *GM* (nemusulmani). Aceste evenimente au fost urmate de pogromuri împotriva grecilor în 1955 şi de expulzarea lor în masă în 1964. Tratatul de la Lausanne obliga Turcia să apere drepturile minorităților, dar aceste drepturi (*vakif*, mai ales) vor fi obiectul măsurilor vexatorii (în 1970, 1980 şi 1990). Astfel, nu este exagerat să spunem că, pentru nemusulmani, sistemul *millet*-urilor a continuat şi în timpul Republicii, doar că aceste minorități nemusulmane au devenit „străini interni“ în cadrul noului stat-națiune. Şcolile creştine au făcut obiectul restricțiilor, iar Institutul de Teologie Ortodoxă din Halki va fi închis în 1970, lipsindu-i pe ortodocşi de şcoală de teologie în Turcia. La fel, Patriarhatul Ortodox din Istanbul şi-a văzut refuzat orice statut internațional şi a continuat să fie considerat o instituție locală. Nemusulmanii nu au făcut niciodată parte din turcitate în opinia publică turcă. Rezultatul: un climat de violență recurent împotriva creştinilor, însoțit de o plecare masivă a acestora din urmă, în exil.

Odată puterea sa asigurată, Mustafa Kemal a făcut astfel încât să promoveze islamul sunnit hanafit ca religie națională a turcilor. Kemaliştii făceau o diferență între credință, o problemă personală, şi comunitatea musulmană ca fapt sociologic, întrucât ea interferează în mod necesar în calitate de națiune cu Statul şi nu poate fi lăsată fără supraveghere. Un islam oficial era pus în funcție. Raportarea religioasă pentru a legitima politicul nu a fost abandonată, ci doar rezervată Statului, care nu a ezitat să recurgă la ea în mod frecvent, inclusiv pentru a-şi impune reformele laice. Ca mulţi dintre omologii săi musulmani din secolul XX, puterea kemalistă găsise în versetul 4/59 din Coran o referinţă religioasă potrivită: *„O, voi, cei care credeţi ! Ascultaţi-l pe Domnul, ascultaţi-l pe Profet şi pe dregătorii voştri.“* Putem chiar să vorbim de un început de reislamizare pornit de sus, sub pretextul controlului exercitat de către Stat asupra islamului. În raport cu statul otoman, noutatea este faptul că modernitatea republicană nu suporta existenţa instanţelor intermediare tradiţionale (confrerii etc.). În consecinţă, Mustafa Kemal a instaurat controlul Statului asupra religiei încă din 2 mai 1924, prin Preşedinţia Afacerilor Religioase, în mod direct depinzând de prim-ministru. Finanţată prin impozitele de la toţi cetăţenii, musulmani ca şi nemusulmani sau aleviţi, ea nu asigura totuşi decât un serviciu de cult sunnit.

Noul islam kemalist relua temele Civilizaţiei, credinţei în raţiune şi progres, ale necesităţii de purificare a islamului de superstiţii şi de credinţe pervertite care slăbiseră lumea musulmană, discurs care era şi al reformiştilor musulmani (primele manuale pentru şcolile de *imam-hatip* îl citează pe Muhammad Abduh). Sistemul educativ a constituit piatra de încercare a acestei strategii de modernizare a societăţii cu ajutorul islamului. Şcolile pentru *imam-hatip* au înlocuit instituţiile *medrese* şi trebuiau să formeze clerul republican capabil să integreze şi să explice valorile moderne. Private de instituţiile lor de predare a religiei, societăţile au reacţionat creând şcoli coranice clandestine. Dacă învăţământul religios a fost suprimat la începutul erei republicane, recomandări presante erau făcute predicatorilor de la Afacerile Religioase pentru a explica aspectele moderne ale islamului. Aceşti predicatori cereau turcilor să-şi îndeplinească îndatoririle civice, achitându-şi impozitele, cumpărând mărfuri indigene, să-şi plătească *zakat*[*]-ul şi contribuția caritabilă către organismele oficiale (armată, şcoală etc.). Chiar şi turcificarea *ezan*-ului a fost prezentată ca un mijloc de propagare a islamului. Predica de vineri – *hutbe* – a continuat să fie pronunțată, dar în numele Republicii; au fost comandate traduceri în limba turcă ale Coranului şi ale cuvintelor Profetului (*hadith*). Proiectul de reformă şi chiar de fabricare a unui „nou islam“ a luat o formă structurată în 1928, în cadrul noii facultăți de teologie. Izmirli Ismail Hakki, inițiatorul acestei noi teologii, s-a străduit să facă islamul „ştiințific“ şi național: „Religia este o instituție socială“, afirma el. Comisia pe care o prezida concluziona: „Astfel, rezultatul nu va determina doar trezirea unei conştiințe noi în Turcia în domeniul religios, dar va servi, de asemenea, ca model de libertate şi progres pentru toate popoarele musulmane care trăiesc în servitute şi în ignoranță“. Proiectul de reformare a islamului nu era în fapt decât o dimensiune a politicii laice.

Cu toate acestea, kemaliştii au suferit un eşec în încercarea de a constitui un cler republican. Islamul se refugiase atunci masiv în practici clandestine (cursuri de Coran răspândite, mai ales, prin comunitățile *cemaat*). Sfârşitul perioadei autoritare (1946) a marcat întoarcerea progresivă la afirmarea publică a islamului în Turcia. Laicitatea kemalistă a fost atunci cercetată într-un mod insistent: democratizarea servea activ islamul şi mişcarea religioasă. Partidul Democrat manifesta o nouă sensibilitate religioasă, deşi era laic. Încă de la venirea lui la putere, în 1950, religia a fost predată ca materie separată, şi a fost restabilit *ezan*-ul rostit în arabă (Menderes). Problema laicității a devenit principalul subiect de dezbatere în Turcia în perioada dintre 1950–1960.

---

[*] *Zakat*, dania sau pomana impusă de Legea islamică tuturor musulmanilor.

Primele acțiuni conciliante față de normele religioase începuseră chiar în timpul lui Ismet Inönü: 1945, autorizarea cursurilor de Coran; 1948, cursuri de formare pentru imami, înființarea şcolilor de *imam-hatip*; 1949, cursuri de educație religioasă introduse la clasele primare (învățământ facultativ destinat doar musulmanilor), finanțarea pelerinajelor la Mecca; 1950, douăzeci de mausolee sfinte redeschise pentru pelerinaj, inaugurarea Facultății de Teologie din Ankara. Clerul a început să se reconstituie grație noilor şcoli de imami, iar confreriile au ieşit din clandestinitate. Vom asista la întoarcerea preoților militari, aşa cum o dovedea binecuvântarea contingentului turc pregătit să participe la Războiul din Coreea, la începutul anilor '50. Partidul Democrat a extins politica de educație religioasă inaugurată în 1949. În opinia militarilor, morala religioasă se dovedea cea mai bună apărare în fața comunismului. Folosirea islamului împotriva comunismului, apoi democratizarea, au făcut şi mai permisibilă granița dintre instituțiile musulmane republicane şi comunitățile *cemaat*, care au început o muncă metodică de infiltrare. Cu scopul de a-şi exercita controlul asupra educației religioase, guvernul îl concepuse în două direcții separate: o direcție numită profesională şi o direcție a educației religioase propriu-zise.

Primul vector al penetrării islamului neoficial în aparatul de stat kemalist a fost introducerea cursurilor de religie în educația laică. La început, cursurile erau facultative pentru clasele din ciclul primar şi cu acordul părinților. Dar, încă de la venirea la putere a Partidului Democrat, au fost lansate câteva inovații, în aparență fără însemnătate; predarea religiei se va face la fel ca şi celelalte materii, ceea ce însemna că ora de religie era oficial integrată în programa şcolară. Rezultatele obținute la această materie contau pentru promovarea în clasa următoare. Cursurile de religie erau facultative şi au rămas astfel până în 1951. Aşa cum trebuia să faci dinainte o cerere pentru a asista la cursurile de religie musulmană sunnită, singura predată, tot aşa trebuia, din acel moment, să faci una şi pentru a fi scutit. Cei care nu doreau să urmeze aceste cursuri trebuiau să anunțe; în consecință, familiile erau somate să-şi declare convingerile religioase. Aceleaşi dispoziții vor fi introduse în 1956 pentru primii ani din ciclul gimnazial. Conținutul cursurilor de religie urmărea să dezvolte utilitatea practică a religiei în viața personală, precum şi în viața socială şi națională. Însă aceste cursuri erau considerate prea moderniste de către societate, care a reacționat trimițând în masă copiii la cursurile neoficiale, desfăşurate în *cemaat*, şi la şcolile de imami. Din lipsă de personal calificat, cursul de religie a fost introdus în învățământul liceal (anul I şi II) abia în 1967, mai întâi cu titlu facultativ, iar, în anul următor, în programa obligatorie. Un text emis de Ministerul Educației Naționale stipulează că aceste cursuri urmăresc să dezvolte dinainte spiritul unității naționale, cu scopul de a arăta elevilor că islamul este o religie rațională care încurajează progresul şi civilizația. Dar cine avea să predea aceste cursuri ? Pentru Partidul Democrat, ca şi pentru succesorii săi, era în afara oricărei discuții să se lase aceste cursuri în seama unor clerici. Profesorul de religie şi imamul trebuiau deci să fie formați în şcoli şi facultăți moderne. Acesta este motivul pentru care Partidul Democrat redeschisese, în anii 1951–1952, şcolile de imami şi de predicatori (*imam-hatip*) şi Facultatea de Teologie de la Ankara, înființată în 1924, apoi închisă în 1930 şi, respectiv, în 1933. În 1976, clasele, în ansamblul lor, beneficiau de un învățământ religios facultativ o oră pe săptămână. Sub influența Partidului Salvării Naționale, în anul 1974, aceste cursuri au fost împărțite în cursuri de religie şi cursuri de morală, acestea din urmă devenind obligatorii, pentru a-i mulțumi astfel şi pe kemalişti şi pe islamişti. În fine, odată cu

Constituția din 1982, învățământul religios a devenit obligatoriu pentru toate clasele, de la clasa întâi până la ultimul an de liceu inclusiv. Statul laic, s-a spus atunci, poate şi trebuie să educe în domeniulul religiei, acoperind aspectele sale morale şi artistice, dar nu trebuie să impună o practică religioasă. Ca şi când statul şi armata, conştiente de faptul că kemalismul e mort şi că el nu a creat o cultură laică destul de puternică, se înscriau în cursa pentru cel mai bun apărător al islamului modern şi reformat, devenit punct de referință pentru toți. Într-adevăr, Statul şi-a apropriat puțin câte puțin nevoia de islam, iar islamul turc a devenit un remediu pentru criza de identitate. Aşadar, în mod treptat, cursurie de islam s-au extins la toate nivelurile de învățământ. În anii '80, susținătorii „sintezei turco-islamice" au încercat să împingă mai departe această revenire la islam, dar au trebuit să bată în retragere în fața armatei. Această dihotomie religie/morală nu era decât un compromis care a aşteptat momentul unui armistițiu: în 1990, Parlamentul a fost surprins de o cerere vizând transformarea Direcției de Învățământ Religios în Direcția de Educație Religioasă. Astfel s-ar fi introdus predarea practicii religioase. În fața protestelor vehemente ale kemaliştilor, guvernul a dat înapoi. Cu toate acestea, încet dar sigur, islamul predat la şcoala laică de către profesorii ieşiți din şcolile de *imam-hatip* nu a mai fost doar un curs de morală sau de cultură, ci , tot mai mult, un curs de practică religioasă.

Şcolile de *imam-hatip* au constituit al doilea vector de penetrare a islamului neoficial în instituțiile laice republicane. Prin urmare, începând din 1950, Partidul Democrat prevăzuze autorizarea acestor şcoli de imami care fuseseră închise în 1930. Noile şcoli pentru *imam-hatip* s-au înființat oficial în 1951 dintr-o necesitate: penuria de personal calificat pentru religie datorată lipsei de instrucție religioasă din 1930. Între 1924–1930, diversele tentative de a forma un cler republican eşuaseră, datorită neîncrederii populaţiei şi lipsei de entuziasm a birocraţiei kemaliste. În 1959, aceste şcoli au fost plasate sub tutela Preşedinţiei Afacerilor Religioase. Ele s-au dezvoltat rapid şi au cunoscut un mare succes. Spre ele s-au îndreptat părinţii care nu agreau cursurile de religie din şcolile laice. În 1964, 94% din efectivul acestor şcoli venea din mediul rural. Ideea de a deschide aceste şcoli se înscria în cadrul dualismului învăţământului conceput de kemalişti: profesional şi de educare. În spiritul conducătorilor, absolvenţii şcolilor de *imam-hatip* trebuiau să alcătuiască un cler obligat să completeze docil funcţii profesionale specifice (imami, predicatori, profesori în şcolile coranice) aflate sub controlul Statului. În fond, o filieră profesională. Asta însemna ignorarea autonomiei relative a organismelor, care încet, încet, erau finanţate de cei din *cemaat* şi de islamişti. Statul nu dădea destui bani acestor şcoli, obligate astfel să recurgă la ajutorul tot mai mare al asociaţiilor religioase de părinţi şi care aveau să-şi facă rapid simţită influenţa. Erau acuzaţi membrii Nurcu şi din alte comunităţi *cemaat* că au instaurat în aceste şcoli un spirit reacţionar. Este sigur faptul că musulmanii din *cemaat* au susţinut masiv şcolile de *imam-hatip*, investind sume considerabile în comparaţie cu cele plătite de Stat (87% faţă de 13% între anii 1951–1970 !). La început, şcoala de *imam-hatip* era concepută ca o şcoală profesională, cu nivel primar şi secundar, având ca scop formarea de profesori şi preoţi, dar ea s-a transformat treptat într-o veritabilă şcoală religioasă. La câteva decenii de la înfiinţarea sa, suntem obligaţi să constatăm că şcoala de imami face mai mult decât să formeze oameni pentru meseria de imam şi de predicator: ea a devenit o şcoală confesională. Aşadar, lucrurile nu s-au petrecut precum voia birocraţia kemalistă, iar aceşti imami nu erau nici pe departe toţi supuşi idealurilor kemaliste. Şcolile de imami au cunoscut prima lor mare înfrângere după lovitura de stat din 1971, atunci când au pierdut ciclul primar, recuperat de şcolile laice. Dar ele erau stimulate de o schimbare şi mai puternică decât aceste măsuri. Porţile universităţii le-au fost deschise (în 1976 pentru Facultatea de Teologie; 1983 pentru toate celelalte secţii, cu excepţia şcolilor militare). Pasiunea absolvenţilor şcolilor de *imam-hatip* pentru secţii universitare altele decât cele teologice a dus la apariţia de noi actori pe scena politică şi socială. De acum înainte, în toate sectoarele vieţii publice, găsim profesionişti originari din aceste şcoli: scriitori, editori, cineaşti, avocaţi, prefecţi, profesori, înalţi funcţionari, oameni politici etc. Prim-ministrul Erdogan, el însuşi fost elev al şcolilor de *imam-hatip*, este o ilustrare strălucită în acest sens. Bastionul kemalist care era funcţia publică tinde de atunci, în toate domeniile, să fie asediat de absolvenţii şcolilor de *imam-hatip*.

În paralel, cursurile clandestine de Coran se răspândiseră aproape peste tot în perioada autoritarismului laic. Finanţate de administraţia publică şi de asociaţii, primele cursuri oficiale de Coran au cunoscut o mare răspândire. Atunci au devenit foarte influente comunităţile *cemaat*. Ele nu aveau numai propriile cursuri clandestine de Coran, ci se infiltraseră şi la cursurile oficiale. Aşa s-a întâmplat cu membrii Nurcu, care au preluat controlul multora dintre ele. În 1949, a fost reînfiinţată Facultatea de Teologie. Pentru ministrul Educaţiei Naţionale, ea va fi ca „o torţă în faţa căreia autorii de basme vor fugi ca liliecii.“ Pentru a răspunde cererii presante şi tot mai mare a profesorilor de religie din şcolile laice, de imami şi de cursuri de Coran, a fost creat, în 1959, un Institut Superior Islamic. Acesta era o şcoală normală care primea licenţiaţii şcolilor de imami. În schimb, nu exista drept de înscriere între şcoala de imami (de formaţie profesională) şi Facultatea de Teologie. Toate aceste instituţii superioare de religie au fost obiectul unor infiltrări treptate, făcute mai ales de către cei din confreriile Nakşibendiye, Nurcu şi Suleymanci. Astfel, învăţământul religios a devenit terenul privilegiat al luptei care se dădea între Stat, pe de o parte, şi *cemaat* şi islamişti, de cealaltă parte. Primul încerca să impună o versiune oficială a islamului, implicând totodată îndoctrinare şi coeziune unanimistă prin programe şi manuale şcolare, ceilalţi, pe ocolite, prin şcolile de *imam-hatip* şi miile de absolvenţi ai acestora, iar islamiştii, susţinuţi de o impresionantă „panoplie“ de publicaţii, asociaţii, *vakif* şi *cemaat*, puteau să ţină un discurs perfect contradictoriu faţă de proiectul laic al Statului.

Puţin câte puţin, s-a constituit astfel un cler turc, care nu mai reprezintă lumea şcolilor otomane *medrese*. Influenţa Statului, evidentă, a fost concurată aici de cea a comunităţilor musulmane *cemaat*, apoi de islamişti. Mustafa Kemal dorise să pună islamul sub controlul Statului: astăzi Statul este cel care, după societate, a devenit un actor al reislamizării. Această mişcare este mai întâi acţiunea noilor elite. Licenţiaţii şcolilor de *imam-hatip*, ai institutelor şi facultăţilor de teologie nu se orientează numai spre cariera religioasă; când poarta universităţii îi este deschisă, acest om nou al religiei se îndreaptă spre o carieră juridică, spre afaceri, tehnică, ştiinţe... Înrudirea temelor între kemalişti şi reformiştii musulmani, toţi influenţaţi de ideile moderne, a facilitat această osmoză aparentă în interiorul instituţiilor oficiale. Acest proces a fost încurajat de amplul exod rural din anii '70. Odată cu mutarea unei numeroase populaţii de la sat la oraş, vom asista la o revenire masivă a comunităţilor *cemaat*, mai ales din confreriile Nurcu şi Nakşibendiye. Deceniile opt şi nouă au marcat vârsta de aur a sociabilităţii religioase, care pregătea victoria islamului politic în 1994. Islamul se vrea deci modul de exprimare al societăţii civile faţă de *establishment*-ul kemalist. Conştienţi de această evoluţie, militarii încercau, din 1982, să prevină o extindere a islamului politic, mai ales că, după revoluţia islamică din Iran, unii islamişti prinseseră aripi. Ozal, „preşedintele credincios“, (1983–1987), ilustrează voința de sinteză „turco-islamică“, o tentativă liberală de a reconcilia islamul şi kemalismul, care a devenit ideologia cvasioficială în Turcia. Dar, chiar înainte de asta, politica era un subiect de discuție pentru militarii care, după exemplul generalului Kenan Evren, apărau deopotrivă sinteza „turco-islamică“ În discursurile sale, principalul responsabil al loviturii de stat din 1980 cita din Coran şi din *hadith*-urile Profetului, în timp ce, la intervenția sa, Ministerul Afacerilor Religioase îşi vedea prero-gativele întărite. Exact cu această măsură trebuie să apreciem cursurile obligatorii de religie în ciclul primar şi secundar. În aceeaşi perioadă, *Hizbullah*-ul era pregătit de către armată, poliție şi serviciile secrete împotriva gherilei kurde din provinciile situate în sud-estul țării. Ca şi în lumea arabă, guvernele cred că pot folosi islamul radical contra celui de stânga sau a separatiştilor. Climatul de liberalizare religioasă din vremea preşedinției lui Özal a permis accelerarea apariției noilor elite: în 1990, *MÜSIAD** (şefi de întreprindere musulmani) tocmai dubla rândurile *TÜSIAD*** Aceste evoluții încrucişate, măcinarea instituțiilor oficiale prin islamul neoficial şi afişarea musulmană crescândă a puterii au permis intrarea predicatorilor apropiați *cemaat*-elor şi islamiştilor la Preşedinția Afacerilor Religioase. Aceasta, rebotezată Ministerul Afacerilor Religioase, se regăseşte în centrul polemicii despre laicitate, deoarece ea este, împreună cu Ministerul Educației, principalul instrument de control al Statului asupra islamului.

Lovitura de stat din 1997 a făcut din controlul şcolilor de *imam-hatip* o miză între militari şi societate. Aceste şcoli au fost private de ciclul primar. Kemaliştii denunțau atunci „Statul confreriilor". „Interdicționiştii" turci afirmau că vor să ia drept exemplu pe „eradicatorii" algerieni. Dar mişcarea inițiată de sinteza „turco islamică" părea ireversibilă. De atunci, Ministerul Afacerilor Religioase se află mai mult ca niciodată în centrul disputelor. Unii islamişti cer desființarea lui şi a şcolilor de *imam-hatip*, alții cred că aceste instituții au căzut deja în gheara lor şi că strategia de recuperare şi de măcinare a spațiului partizan a fost câştigătoare. De la crearea sa în 1924, Preşedinția Afacerilor Religioase a cunoscut mai multe schimbări; devenită însă minister, nu controlează şcolile de *imam-hatip*, nici facultățile de teologie, conform legii din 1925 pentru unitățile de învățământ. Numai cursurile de Coran sunt sub jurisdicția sa. Unii islamişti reclamă că acesta este responsabil de tot ceea ce aduce atingere islamulului. Reprezentant al islamului sunnit, singurul recunoscut implicit de către Stat, acest minister provoacă de altfel mânia aleviților, pe care nu vrea să-i recunoască de drept. Kemalismul ignoră pluralitatea: nu există oficial decât musulmani sunniți. Aleviții (între 8 şi 16 milioane în Turcia) sunt considerați musulmani sunniți şi constrânşi, din acest motiv, să finanțeze prin impozitele plătite de ei, instituțiile sunnite şi cursurile obligatorii de sunnism din şcoli. După ce multă vreme au fost disprețuiți de sunniți şi de puterea otomană, aleviții susținuseră laicitatea kemalistă în cadrul căreia sperau că vor putea scăpa de statutul de confesiune de rangul doi. Votul aleviților a fost de multe ori de partea kemalismului laic, în mod regulat clasat la stânga în anii 1960 şi 1970. Dar confesionalizarea sistemului politic şi slăbirea laicității kemaliste au dus la revendicări comunitare în favoarea recunoaşterii alevismului, într-un context de reînnoire identitară a comunităților alevi. Această nouă polarizare confesională a fost alimentată de pogromurile împotriva stângii şi aleviţilor: Malatya, Sivaş şi mai ales Kahramanmaraş, în 1978 (o sută de morţi), Çorum, în 1980. De la recunoaşterea identităţilor religioase în Turcia – începând cu identitatea sunnită hanafită – din 1980, identitatea alevi a început să ia la rândul său un sens mai confesional. Unii aleviţi cer desfiinţarea *Diyanet*-ului; alţii, integrarea alevismului între prerogativele sale.

---

**MÜSIAD*, Asociația Industriaşilor şi Oamenilor de Afaceri Turci.

***TÜSIAD*, Federația Industriaşilor şi Oamenilor de Afaceri Turci.

Trebuie să amintim că, în ţările musulmane, înfeudarea islamului de către stat nu a fost numai acţiunea regimurilor laice sau laicizante. A fost, de asemenea, contradicţia de care s-a lovit Franţa republicană şi laică atunci când a fost vorba să exporte sau nu laicitatea în coloniile sale musulmane. De fapt, Franţa s-a apărat foarte bine de lucrul acesta. Astfel, în Algeria franceză, legea separării Bisericilor de Stat (1905) a fost aplicată creştinilor şi evreilor din Algeria, dar nu şi musulmanuilor. Statul colonial republican şi laic a refuzat să răspundă la cererea Asociaţiei învăţaţilor ulema algerieni în favoarea unei asemenea separări. Pentru musulmanii din Algeria, nu era vorba atât de separarea religiei de puterea temporară, cât de a scoate islamul algerian de sub tutela statului francez . Statul colonial desfiinţase într-adevăr sursele tradiţionale de venituri ale islamiştilor algerieni (în special, confiscarea bunurilor *habous*), făcându-i pe slujitorii cultului musulman dependenţi în totalitate de autorităţi. De fapt, ei au fost remuneraţi ca funcţionari. O practică, aşa cum am văzut, pe care o va prelua mai târziu Mustafa Kemal. În mod paradoxal, tocmai legea din 1901 (cunoscută azi ca Legea Asociaţiilor de interes public), iniţial concepută împotriva congregaţiilor catolice, cărora li se impunea de către Stat o recompensă pentru a putea exista, este cea care a fost folosită de musulmanii din Algeria pentru a apărea în spaţiul public independent de controlul autorităţilor coloniale. O mulţime de asociaţii musulmane a văzut lumina zilei şi a permis apariţia unei societăţi civile musulmane algeriene. La fel ca în Turcia, unde comunitățile *cemaat* folosiseră instituțiile kemaliste pentru propria strategie, musulmanii din Algeria au întors în folosul lor o lege care, la origine, viza învățământul religios (catolic, e adevărat).

Modelul kemalist s-a răspândit după aceea în toată lumea musulmană: naționalizarea islamului, considerat ca o categorie culturală a națiunii (turcă, iraniană, arabă), cu interzicerea şi desființarea instituțiilor musulmane existente şi înlocuirea lor prin noi instituții sau punerea lor sub tutela statului. *Diyanet*-ului turc şi fundațiilor *vakif* le corespund un duo comun republicilor arabe: muftiul Republicii, numit de preşedinte, şi Ministerul pentru *Waqf*. Peste tot, în cadrul statelor-națiuni, un islam național s-a substituit islamului otoman. Această evoluție este vizibilă astăzi în imigrație, unde autoritățile religioase din fiecare țară (marocane, turce, algeriene etc.) sunt foarte influente.

Încercarea de a compara locul islamului în regimurile autoritare laicizante din lumea arabă cu acela ocupat în regimul kemalist implică faptul de a lua în calcul decalajul temporal care separă experiențele turce şi arabe. Într-adevăr, republicile arabe se lansează, la rândul lor, în reforme laicizante cu o întârziere de peste un sfert de secol. Procesul de laicizare arab începe atunci când Turcia se angajaze deja, cu democratizarea şi pluralismul, într-o reislamizare de sus şi de jos simultan. Putem atribui acestui decalaj aspectul mult mai radical al măsurilor de laicizare arabe în raport cu laicismul kemalist? Socialismul arab a fost peste tot profund impregnat de islam. Trebuie să vedem în aceste demersuri prudente, în special în Egipt, efectul lecțiilor traumatice pe care le suportaseră compatrioții lui Mustafa Kemal şi numeroşi musulmani după schimbarea brutală impusă de acesta ? Sau ne aflăm în fața unor condiții sociale specifice care deosebesc Anatolia de Levant, de Mesopotamia, de Valea Nilului şi, în general, de țările arabe?

Unde altundeva decât în Turcia, putea islamul să facă mai bine figură de religie națională decât in țările arabe ?

Întâietatea arabismului asupra islamului, aşa cum Husri a conceput-o, pregătea laicitatea baasistă. Însă această laicitate nu era cu nimic contrară islamului. Dimpotrivă, „islamul este lucrul de care arabii sunt foarte mândri". „Islamul şi națiunea arabă sunt indisociabili". În apologia arabismului, Michel Aflaq, el însuşi creştin, face din islam religia națională a arabilor, singurul popor, spune el, care a văzut apărând din interiorul său Profeții. Într-adevăr, experiența profetică, afirmă el, este proprie arabilor – toți profeții au fost arabi, după el – şi ei nu pot să se rupă de ea fără să se renege, spre deosebire de europeni, a căror religie vine din altă parte. De asemenea, este posibil şi necesar în zilele noastre să se refacă experiența profetică originală reînnoind contactul personal cu Profetul arab Muhammad. Prin ce mijloc ? Prin meditația națiunii arabe, care, ea însăşi, este o idee eternă. Această națiune arabă s-a manifestat prin excelență în Profetul arab şi trebuie să se manifeste şi în zilele noastre într-o comunitate arabă aleasă, Baas, sau într-o căpetenie viitoare . „Tot aşa cum Dumnezeu trimitea soldați invizibili pe lângă micul număr de arabi musulmani", la fel va susține el micul grup baasist care este „după chipul şi asemănarea întregii națiuni arabe". În afară de limbă şi istorie, al treilea aspect al culturii arabe îndeobşte dezvoltat de Aflaq, este aşadar islamul. „Arabul înțelege mai corect religia decât nearabii", va spune tot el. Pentru teoreticianul baasismului, el însuşi creştin, „la ceasul deşteptării lor naționaliste, creştinii vor recunoaşte islamul drept cultura lor națională. Ei trebuie să se pătrundă de el, să-l respecte şi să-l păstreze ca elementul cel mai prețios al arabității lor." Această expresie va fi rămas celebră, pronunțată în 1943 în faimosul său discurs de la „Comemorarea Profetului arab", ziua sărbătoririi naşterii Profetului: „Arabismul este corpul în care sufletul este islamul". Prigonind ateismul, el afirmă: „islamul este mişcarea arabă al cărei scop a fost reînnoirea arabismului şi desăvârşirea lui" „Arabismul şi islamul nu sunt antagoniste şi nu pot fi, pentru că amândouă sunt de aceeaşi natură", scria Aflaq in 1940. El îi îndeamnă pe arabi „să se ataşeze de islam ca de lucrul cel mai prețios al arabității lor" Dacă arabismul şi islamul sunt intim legate, la fel este şi laicitatea. Aflaq nu vede nicio contradicție între islam şi laicitate. Dimpotrivă, apartenența islamică este un element esențial al renaşterii arabe. În numele acestui contact cu mitul originii pretinde Aflaq să se instaureze un sistem laic. Laicitatea este proclamată de Aflaq şi de ideologia baasistă, pentru că aceasta pune înainte distincția între islam-religie şi islam-cultură națională arabă. Orice sentiment național altul decât cel arab în interiorul patriei arabe este asimilat cu *shu'úbiyya*[*]. În Siria şi în Irak, laicitatea Baas, marele rival al nasserismului în naționalismul arab, a fost orice în afară de atee.

În Siria, Ministerul pentru *Waqf* este forma principală de control instituțional al statului asupra islamului. Prin acest minister, statul sirian a instaurat un control strâns asupra *establishment*-ului religios sunnit, căci toate moscheile (chiar şi cele construite prin finațare privată) şi cele mai multe *madrasa* şi instituții religioase au trecut sub controlul său. Ministerul pentru *Waqf* răspunde deopotrivă de *fatwa*, deci de muftiul Republicii.

---

[*] *Shu'ubiyya*: denumeşte polemica din rândul islamiştilor care opune viața aspră, rurală şi deşertică a triburilor arabe celei din lumea persană, mai rafinată şi mai uşoară.

După exemplul laicităţii kemaliste, nici laicităţile sau discursurile laicizante arabe nu propovăduiau o separare a statului şi islamului, ci înfeudarea islamului şi a instituţiilor sale de către statul-naţiune arab. În numele acestui islam „naţionalist“, guvernul irakian, îndemnat în acest sens de britanici, a cerut, în 1924, ca ulema şiiţi aflaţi în exil în Iran să se angajeze că nu vor interveni în chestiunile politice, dacă vor să primească permisiunea de a se întoarce în Irak. În această ţară, unde majoritatea este şiită şi unde se află sediul *Marja'iyya*, „vaticanul şiiţilor“, toţi conducătorii vor utiliza, în mod regulat, conceptul de *shu'úbiyya*, pentru a le nega şiiţilor originea arabă, subînţelegând că ei sunt o a cincea coloană persană pe pământul arab. Chiar dacă relaţiile dintre *Marja'iyya* şiită şi statul otoman fuseseră marcate de o nerecunoaştere reciprocă, cea dintre statul arab al Irakului şi Direcţia Religioasă şiită, singura instituţie independentă faţă de Stat, au rămas marcate de raportul de forţă. În timpul regimului baasist, *Marja'iyya* a plătit scump această independenţă.

Spre deosebire de baasism, în Egipt, nasserismul nu se proclama laic. Dimpotrivă, Nasser a revendicat mereu islamul ca fundament al identităţii egiptene şi se afişa drept credincios. Domnia sa va fi impregnată de retorica religioasă. În timp ce lua măsuri drastice împotriva Fraţilor Musulmani, el desăvârşea instituţionalizarea islamului sub egida statului naţional, un proces început de Muhammad Ali. Această instituţionalizare s-a făcut în acelaşi timp cu reforma universităţii Al-Azhar şi a confreriilor sufite, care au fost puse în slujba planului său socialist arab.

Revoluţia din 1952 a inaugurat o perioadă de noi reforme pentru Al-Azhar. Puterea nasseriană a întreprins atunci o veritabilă etatizare a islamului egiptean. În 1954, sub autoritatea directă a preşedinţiei, au fost înfiinţate un Congres Islamic Mondial şi un Directorat al Misiunii Musulmane Mondiale.

Carta de Acțiune Națională din 1962 specifică noua misiune islamică a regimului și a statului cu care ea se identifică. Naționalismul şi socialismul arab sunt indisolubil legate de islam şi nu sunt considerate ştiințifice decât dacă se sprijină „pe toate rezultatele actuale ale ştiinței". Reforma devine fundament ideologic pentru discursul islamic al regimului nasserian. Statul se doreşte şi aici cel mai bun promotor al unui islam modern, foarte puternic marcat de fundamentalism, de la care revendică islamiştilor laurii celui mai bun apărător. Legea din 1961, care „naționalizează" Al-Azhar, supune învățații ulema şi studenții religioşi imperativelor revoluției. Dar, dincolo de frazeologia socialistă, regimul nasserian executa ultima fază a unei mişcări mai vechi, prin anexarea pur şi simplu a Universității Al-Azhar la Statul egiptean. De acum înainte, profesori şi ulemale din Al-Azhar se bucură de venituri fixe, devenind practic nişte funcționari religioşi. În sistemul politico-religios apărut imediat după revoluție, Al-Azhar a descoperit alături alte două instituții: *Dâr al-iftâ*, condusă de muftiu, şi Ministerul pentru *Waqf*. Instituționalizarea Al-Azhar înseamnă apropierea acesteia de autoritatea Ministerului pentru *Waqf*. Marginal înainte de înfrângerea din 1967, acest minister a devenit, sub conducerea lui Abd al-Aziz Kamil (un apropiat al Fraților Musulmani, dar care l-a susținut pe Nasser), una dintre cheile de boltă ale structurii sistemului religios nasserian. De atunci, lupta învățaţilor ulema de la Al-Azhar pentru a obține mai multă autonomie are drept cadru unic Statul şi instituţiile sale. Şeicii conservatori de la Al-Azhar au putut să preia controlul Ministerului pentru *Waqf*, în timp ce strategia Statului împotriva islamiştilor le-a permis să câştige o relativă autonomie. Funcția de şeic al Universității Al-Azhar a fost clericalizată. Noua funcție de Şeic al acestei moschei-universitate, atât de formalizată pentru puterea nasseriană, consta indubitabil în instituţionalizarea unei veritabile autorităţi religioase fără ca aceasta să se bazeze pe o reînnoire a *ijtihâd*-ului. Legea din 1961 cu privire la Al-Azhar prevede: „Şeicul [universităţii] Al-Azhar este *imam-al-akbar* [imamul suprem], *sahib al-ray*". Ce este deci acest *sahib al-ray* („cel care este autorizat să dea un aviz") dacă nu deţinătorul unei autorităţi religioase superioare celei a învăţaţilor ulema ? Pe de altă parte, autoritatea religioasă a Şeicului de la Al-Azhar relevă aprecierea preşedintelui Republicii: el este cel care îl numeşte prin decret. Noile instituţii egiptene, apărute după revoluţia din 1952, atribuie astfel o veritabilă legitimitate religioasă funcţiei de preşedinte al Republicii, pentru că acesta devine o sursă esenţială a autorităţii primului dintre ulemale. Instituţionalizarea funcţiei de şeic pentru Al-Azhar de către regimul nasserian s-a făcut în paralel cu alte două „autorităţi religioase" ale Egiptului revoluţionar: Ministrul pentru *Waqf* şi muftiul Republicii. Era aproape obligatoriu să treci prin aceste două funcţii pentru a deveni şeic la Al-Azhar. Acesta din urmă, muftiul Republicii şi ministrul pentru *Waqf* formează un trinom care consolidează legitimitatea religioasă a Statului egiptean. În acelaşi timp, Al-Azhar este modernizată: sub rectoratul şeicului Mahmud Shaltut, legea din 1961 transformă instituţia venerabilă în centru de învăţământ comparabil cu marile universităţi (termenul folosit este *thawra islâhiyya*, „revoluţie reformistă"). Este creată o nouă structură administrativă, precum şi numeroase facultăţi (medicină, farmacie, comerţ, arhitectură, agricultură, şcoală pentru formarea dascălilor etc.), peste cele trei facultăţi deja existente. Înainte de revoluţie, nu existau decât douăzeci de institute la Al-Azhar: de acum înainte vor fi patruzeci şi cinci. Datorită universităţii Al-Azhar, Egiptul nasserian are o strălucire islamică depăşind de departe frontierele: studenţi din toate ţările musulmane vin să studieze în primul centru de învăţământ din lume al religiei sunnite. De la Al-Azhar se declară Nasser, în 1956, împotriva „agresiunii tripartite“ (Marea Britanie, Franța, Israel). Pretinzându-se primul promotor al islamului reformist, cu atât mai mult regimul egiptean nu doreşte să se lipsească de pârghia puternică a smereniei populare, atât cât este ea structurată prin confreriile sufite. Ținte ale reformiştilor din toate părțile şi acuzați că propagă credințe şi practici apropiate mai curând de magie şi superstiții decât de islamul modern, aceste confrerii nu au încetat să prospere. Ele se pun, la rândul lor, sub tutela Statului, înființând un Consiliu Superior al confreriilor sufite. Egiptul este astfel singura țară care are un cod legislativ complet (1976 şi 1978) menit să reglementeze mistica organizată. Confreriile sufite sunt îndemnate să-şi purifice practicile şi credințele şi să lupte împotriva superstițiilor. Noua legislație atribuie misticii organizate sarcina de a lua în seamă *şari'a* şi respectul față de litera Coranului şi de Sunna. Şeicii confreriilor sufite l-au susținut pe Nasser în politica sa internă şi externă, mai ales în lupta împotriva Arabiei Saudite wahabite, duşman notoriu al sufiților. Sufismul confreric este aproape prezentat drept religia națională a Egiptului.

Acest model îl vor urma celelalte republici arabe, care fie se revendică din islam (Egipt, Libia), fie sunt conduse de partide cu orientare laică sau laicizantă (Neo-Destur în Tunisia, Baas în Siria şi Irak, FLN în Algeria). Ceea ce demonstrează că există puține diferențe între modelul nasserian, cu bază ideologică musulmană, şi modelele laicizante. Ca şi Egiptul, Siria, Irakul, Tunisia, Algeria şi Libia au ca religie oficială islamul, în pofida formulărilor diferite (religia oficială a Statului sau religia Şefului Statului ... ) Doar Siria a ezitat un moment: în Constituția din 1973, islamul nu era menționat ca religie de stat. După un val de proteste, conducătorii țării s-au hotărât să înscrie islamul ca religie de stat. *Şari'a* este menționată explicit drept o sursă esențială a legislației din Siria, dar nu şi în Tunisia sau în Irakul baasist. La urma urmei, puțin contează, întrucât caracterul islamic al statului le obligă să se conformeze unei etici religioase sau, cel puțin, să nu o contrazică în mod flagrant. Asta nu împiedică elaborarea legislației după modelul occidental. Însă, cu excepția Tunisiei, *şari'a* continuă să primeze pretudindeni într-un anumit domeniu: statutul personal (căsătorie, divorț, moştenire). Între conducătorii laici şi religie s-au făcut şi compromisuri, atât de bine, încât eforturile lor tind să semene mai curând unui *ijtihâd* în cadrul islamului decât unei acțiuni de laicizare.

Astfel, Bourguiba şi-a legitimat măsurile de laicizare în numele islamului. Se pretindea un mare practicant al *ijtihad*-ului şi, atunci când, în plin Ramazan a băut în public, la televiziune (1964), a făcut-o pentru a demonstra ce trebuie să fie „adevăratul" Ramazan. Bourguiba a atacat pe față supliciul postului dând însuşi un exemplu. El denunța randamentul scăzut al muncitorilor în cursul lunii de Ramazan şi, considerând că lupta împotriva subdezvoltării constiuie o datorie religioasă, îi îndemna pe musulmanii „săi", încă din 1960, să nu ia în seamă postul. Faimoasa afacere a Ramazanului a fost justificată de un *hadit* al Profetului: „Mâncați [în cursul Ramazanului] pentru a avea avantaj asupra adversarului vostru". În timp ce predicatorii erau puşi sub controlul Direcției Afacerilor Religioase subordonat premierului, Bourguiba îşi revendica titlul de şef de stat musulman. Strategia sa preferată a fost cea a interpretării. *Mujahid*-ul (luptător al *jihad*-ului) se drapa cu aureola unui *mujtahid* (cel care practica *ijtihâd*-ul). Pentru a interzice poligamia, întoarcerea la litera, dar mai ales la spiritul Coranului, a fost pusă înainte de şeful statului. Şi tot în numele islamului, a rostit, într-un discurs din 5 februarie 1960, un adevărat rechizitoriu la adresa postului, împotriva portului *hijâb*-ului, împotriva fixării datei unor rituri prin observarea directă a lunii şi chiar împotriva interdicției de a consuma carne de porc şi vin. Constituția tunisiană din iunie 1959 ( cu amendamentele din 1975 şi 1988) consacra islamul ca religie de stat, pentru că era religia oficială a Preşedintelui Republicii. De fapt, statul a subvenționat cultul musulman, a comandat religiei şi a „naționalizat-o" în beneficial său. Dar, spre deosebire de Nasser, Bourguiba a distrus prestigiul [universității] Al-Zitouna, care nu va avea destinul glorios pe care *raïs*-ul egiptean îl rezervase universității Al-Azhar. După revoltele de la Kairouan (1961), Bourguiba s-a angajat într-un proces de reislamizare, mai ales începând din 1962–1963 (interzicerea consumului de alcool în cafenele), domolindu-şi *ijtihâd*-ul personal.

Niciunul dintre aceste procese de laicizare nu a stabilit o distincție între două domenii autonome: cel religios şi cel politic. Controlul statului asupra islamului şi, mai mult chiar, recurgerea la islam ca religie națională, ilustrează că islamul este considerat de toți ca parte a domeniului politic. În țările arabe, supralicitarea, între putere şi islamişti, a titlului de cel mai bun apărător al islamului moden şi reformist a început după Nasser. Reislamizarea la vârf care, în Turcia, s-a unit cu reislamizarea de jos, aceea a societății civile, a debutat foarte devreme în țările arabe. Această reislamizare a regimurilor laicizante s-a manifestat la fel de bine în Tunisia ca şi în Siria, Irak şi în Algeria. Dar numai în Egipt a mers cel mai departe.

Reislamizarea a culminat cu modificarea Constituției în timpul lui Anwar al-Sadat. De atunci, legea trebuie să fie conformă cu *şari'a*. Articolul II din Constituția egipteană, amendat la 22 mai 1980, dispune că principiile din *şari'a* sunt sursa principală a legislației. Mai multe introduceri ne permit să înțelegem această problematică a coabitării celor două acte normative bazate pe surse diferite, în speță dreptul pozitiv şi dreptul întemeiat pe revelaţia coranică. Incepând de la această dispoziţie constituţională egipteană, se va introduce problema controlului constituţionalităţii legilor. Acest rol a fost atribuit de drept Înaltei Curţi Constituţionale egiptene, care a fost astfel adusă pe terenul legii *şhari'a*. Problema nu este de a şti dacă principiul de coeziune a articolelor din Constituţia egipteană era respectat şi dacă noua formulare a articolului II introducea, de fapt, o ierarhie între ele, ci de a şti cum, la nivelul jurisdicţiei constituţionale, cele două asamblări normative puteau coabita. A fost constituită o comisie de jurişti pentru a verifica conformitatea cu *şari'a* a legilor egiptene existente şi a celor care vor urma. Totul era deci o chestiune de interpretare.

În anii '90, continua să se desfăşoare o campanie de atacuri împotriva intelectualilor şi artiştilor, cu numeroase procese în justiţie, totul în numele apărării *şari'a*. Un jurist islamist a depus o plângere la Jurisdicţia inferioară de Statut personal din Giza, cerând divorţul dintre Nasr Abû Zayd, un profesor de studii islamice cunoscut pentru opţiunile sale liberale, şi soţia sa. Cererea se baza pe apostazia presupusă a lui Abû Zayd, o femeie musulmană neputând să fie căsătorită cu un apostat. În 1993, lui Abû Zayd i se refuzase deja o avansare academică din vagi motive în legătură cu activităţile sale contrare islamului. La 27 ianuarie 1994, Jurisdicţia respectivă a respins cererea reclamantului, acesta din urmă neavând niciun interes direct sau personal. Cum această acţiune nu făcea loc unei reparaţii în favoarea victimei, ea a fost calificată „acţiune dezinteresată“, de vreme ce apostazia nu este recunoscută ca delict de către Codul penal egiptean. Cu toate acestea, în 1995, Curtea de Apel din Cairo s-a exprimat în favoarea reclamantului şi a declarat nulă şi neavenită căsătoria dintre Abû Zayd şi soţia sa. Declarat apostat şi divorţat faţă de legea egipteană, el a trebuit să plece în exil în Danemarca. Şeicul de la Al-Azhar nu s-a desolidarizat de autorii actului de delaţiune. Hotărârea judecătorească a Curţii de Apel a fost ridicată la rangul de principiu pentru *hisba*. Acest principiu permitea întradevăr oricărui musulman să intenteze o acţiune în justiţie atunci când interesele religioase ale comunităţii erau în pericol. Ceea ce era evident aplicabil în cazul când, în ochii reclamanţilor, o femeie musulmană era măritată, fie şi de bună voie, cu un presupus apostat. Această interpretare a principiului *hisba* avea ca sursă Articolele 89 şi 110 din reglementările care guvernau Tribunalele *Şari'a*. Din 1998 (după afacerea Abû Zayd), legea a fost amendată de guvernul egiptean, făcând din *hisba* o prerogativă a procurorului.

În Tunisia, reislamizarea s-a manifestat mai întâi prin repetatele schimbări ale Codului de statut personal, care, de fapt, nu are nicio referinţă religioasă. Nu e vorba despre religie decât de două ori: în Articolul 59, care prevede că religia copilului este un atribut al autorităţii paterne; apoi în Articolul 174 care dispune că „testamentul este valabil chiar dacă testamentarul şi legatarul nu sunt de aceeaşi confesiune". Cu toate acestea, menţionarea islamului ca religie de stat a dus la discriminări religioase: în materie de drept succesoral, pentru a interzice unei nemusulmane să moştenească un tunisian musulman; în materie de căsătorie, pentru a interzice, de exemplu, ca o tunisiancă musulmană să se căsătorească cu un nemusulman; în privinţa dreptului de încredinţare a copilului, pentru a împiedica mama nemusulmană să obţină custodia copilului său născut dintr-un tată tunisian musulman; privind dreptul filiaţiei, pentru a împiedica un nemusulman să înfieze un tunisian musulman. Instaurarea unor asemenea discriminări, vreme de aproape cincizeci de ani, a fost posibilă datorită multitudinii regulilor de interpretare a legii, delimitată prin consacrarea supraconstituţionalităţii Articolului I din Constituţie (Islamul este religia Statului). Va trebui să aşteptăm anii 2000 pentru ca aceste discriminări să fie declarate anticonstituţionale.

Aceasta nu a împiedicat totuşi mişcarea de reislamizare, care s-a accentuat odată cu regimul lui Ben Ali, aparent o mână de fier cu islamiştii. Supralicitarea însă a dus la intensificarea utilizării atributului religios de către Putere. Aceasta din urmă şi-a afişat islamitatea. Astfel, Pactul Naţional tunisian din 7 noiembrie 1988 propune un veritabil *aggiornamento* pentru islam. Începând cu anul 1988, autorităţile şi-a înmulţit garanţiile de adeziune la islam, religie a societăţii şi a Statului. Chemarea la cele cinci rugăciuni a fost reluată prin radio şi televiziune, reprezentarea vizuală pentru credincios a fost restaurată prin stabilirea calendarului hegirian şi a sărbătorilor religioase, iar prezenţa şefului de Stat la comemorările religioase s-a intensificat. Aproape niciun discurs oficial nu era rostit fără *basmala*. A fost reabilitată, în parte, Al-Zitouna, marginalizată de Bourguiba, şi a fost creat un premiu prezidenţial de recitare din Coran. Devenise de „bon ton" ca discursurile să se încheie cu un verset coranic. Muftiul Republicii a primit mai multă consideraţie, în timp ce era creat şi un Minister al Afacerilor Religioase . Mai putem cita interdicţia de a cumpăra sau consuma băuturi alcoolice în zilele de vineri şi la sărbătorile legale musulmane, dar mai ales în luna de post musulman.

În Algeria, supralicitarea pe tema islamului s-a instaurat în cadrul politicii numite de consens şi reconciliere, când au fost luate mai multe măsuri de reislamizare. Printre acestea, apariţia în septembrie 2005, după o serie de confruntări cu islamiştii, a unei materii numite *„Şari'a islamică"* pentru ciclul gimnazial. Această materie va fi cuprinsă în programa de bacalaureat începând cu anul 2008, precum şi ca materie obligatorie pentru toate secţiile şi pentru toţi algerienii care dau examen, oricare ar fi religia sau credinţa lor.

În Irak, confruntarea dintre guvernul baasist şi şiiţi avea aparenţele unui conflict care opunea un regim laicizant şi modernist unei mişcări religioase acuzată de a fi retrogradă şi de a servi în ţară interesele şahului din Iran. Dar, la sfârşitul anilor '70, masca a început să cadă, în contextul general de ridicare a islamului în toată regiunea. Saddam Hussein a început să se declare „credincios“ şi a a scris, în 1978, o cărţulie în care îşi expunea concepţiile despre religie. Apărându-se de orice ateism, o tară pe care o punea doar în seama comuniştilor, el definea islamul aproape în aceiaşi termeni ca şi mentorul său, Michel Aflaq. Saddam precizează aici că, „între credinţă şi ateism, noi nu suntem neutri; noi suntem pentru credinţă“ Baasismul însă, adaugă el, trebuie să susţină că „istoria naţiunii arabe urcă în timpurile cele mai îndepărtate şi că arabii, care au o singură şi aceeaşi origine, se recunosc întru totul în marile civilizaţii care au văzut lumina zilei în sânul naţiunii lor“. Printre aceste civilizaţii, Islamul, care este cea mai mare, „e sufletul naţiunii arabe“ În timp ce *raïs*-ul irakian lua în contul său referinţele islamice, menţiunile despre laicitatea partidului Baas au dispărut total. „Convertirea“ arabilor sunniţi, de la naţionalismul arab la islam, se făcea mai târziu în Irak decât altundeva. Sechestrând statul în favoarea lor, sunniţii au evitat să se împartă în laici şi religioşi. Şi totuşi, Irakul a cunoscut aceeaşi evoluţie profitând de războiul contra Iranului. „Laicul“ Saddam s-a angajat în război plecând de la o viziune confesională sunnită pe care, brusc, nu se mai gândea să şi-o ascundă. Conducătorii baasişti au interpretat revoluţia islamică din Iran ca o provocare ce le-ar fi fost fatală dacă nu ar fi reacţionat. Revenind asupra orientărilor laice baasiste, conducătorul irakian va pune înainte de-acum islamul „său“, în opoziţie cu cel al lui Khomeyni. Înscriind *Allâhu akbar*[*] pe drapelul irakian, în culorile naţionalismului arab, el a înmulţit referinţele religioase şi s-a lăudat cu o genealogie urcând până la Profet printr-o ascendenţă sufită *rifâ'i*. Saddam se afişa credincios şi intensifica mişcările clasice unei reislamizări dorite de putere (interzicerea alcoolului în locurile publice). Scoţând din stoc simboluri antişiite, el poza în campionul lumii arabe şi sunnite împotriva Persiei, eternul inamic, de pe când arabii musulmani îi biruiseră pe perşii politeişti în bătălia de la Qâdisiyya, în anul 637. În consecinţă, războiul împotriva Republicii islamice a Iranului devenea o repetare a aceleia de-atunci: „glorioasa Qâdisiyya a lui Saddam". De la reislamizare la folosirea reprezentărilor tribale, Saddam s-a hotărât repede. El a revenit astfel asupra avantajelor acordate femeilor în prima Constituţie republicană din1959: inspirată din Codul tunisian din 1956, unul dintre cele mai avansate din lumea arabă pe atunci, Codul de Statut personal din 30 decembrie 1959, fără a fi totuşi atât de îndrăzneţ ca cel tunisian, acordase unele avantaje femeilor irakiene. Prin decret, Saddam a şters aceste drepturi, legalizând în special unele obiceiuri tribale. Poligamia a fost făcută mai uşoară, în timp ce delictele de onoare nu mai erau considerate infracţiuni.

---

[*] *Allâhu akbar!* Allâh este mare !

În Siria, reislamizarea regimului baasist s-a făcut într-un alt context. Aici, guvernul rămânea să se confrunte cu o opoziţie religioasă organizată de Fraţii Musulmani. Fără să existe în această ţară echivalentul sistemului de dominare confesională instituţionalizat, care se amplifică în Irak odată cu crearea Statului în 1920, apartenenţa familiei Assad la minoritatea alauită dădea un aspect confesional înfruntării dintre regim şi societate. Regimul baasist a folosit notorietatea învăţaţilor ulema sirieni pentru a apărea, în Siria şi pe scena internaţională, drept un actor musulman. Personalităţi religioase precum şeicul Ahmad Kuftaro (1915–2004) şi şeicul Ramazan al-Buti s-au aflat în frunte. Toată cariera sa, Kuftaro a jucat un rol-cheie în formarea şi propagarea interpretărilor islamului care se potriveau cu politica religioasă a regimului. *Kuftariyya,* o ramură a confreriei Naqşabandiyya, a difuzat un mesaj de toleranță religioasă nonsectară şi de etică individuală care era o garanție pentru regimul dominat de o minoritate alauită. Regimul a jucat un rol important în alegerea şeicului Kuftaro pentru postul de Mare Muftiu al Siriei, în 1964. Acesta a reprezentat islamul sirian în forumurile religioase internaționale şi la întâlnirile ecumenice. Şeicul Kuftaro a fost unul dintre primii şeici sirieni care a utilizat internetul. Acest lucru a devenit posibil în 2000, când noul preşedinte Başar a proclamat oficial intrarea Siriei în era internetului, lansând servicii locale. Ca urmare, numeroşi şeici (precum Ramazan al-Buti) aveau să dobândească o audiență mondială grație acestui instrument (în arabă şi în engleză). Pe de altă parte, din 1980, Institutele Hafez al-Assad pentru memorarea sfântului Coran organizează concursuri în fiecare an. Statul a deschis calea construirii de mega-moschei ( după modelul acelor *mega churches* americane), imense complexe care pot găzdui mai multe mii de credincioşii, răspunzând unei voințe oficiale de înmulțire a moscheilor (peisajul sonor al oraşelor siriene a devenit astfel foarte musulman: chemări la rugăciune, difuzarea versetelor coranice). Dezbateri publice animate de responsabili religioşi sunt regulat organizate cu şeicii confreriilor sufite şi salafiste moderate. Este cazul şeicului al-Buti, foarte popular pentru cursurile sale, scrierile şi programul său de televiziune.

Privată de un stat şi confruntată cu ocupația israeliană, Palestina scapă mai puțin decât celelalte țări arabe acestei mişcări de reislamizare. Din 1996, în Cisiordania şi Gaza, Legea fundamentală a Autorității Palestiniene recunoaşte islamul ca religie oficială a Autorităţii Palestiniene, iar *şari'a* este una dintre sursele de inspiraţie pentru legislaţie. Suntem departe de sloganul stângii palestiniene în favoarea unei „Palestine laice şi democratice“ Organizaţiile laice palestiniene de stânga (FPLP şi FPDLP), membri ai OLP, au înghiţit această reislamizare. „Democratică“, poate, dacă şi condiţiile ar permite-o, „laică“, nu.

În sfârşit, în Iran, şiismul duodeciman a fost religia oficială a statului pahlavist. Într-o ţară multietnică, unde partea persană reprezintă abia jumătate din populaţie, şiismul a fost întotdeauna liantul statului iranian modern de când există. Şiismul şi iranitatea joacă în Iran acelaşi rol precum islamul sunnit şi turcitatea în Turcia. Şi, la fel cum musulmanii non-sunniţi nu existau oficial în Turcia, musulmaii non-şiiţi nu erau nici ei recunoscuţi în Iran. Tot ca în Turcia kemalistă, singurele minorităţi recunoscute în Iran sunt cele pe care islamul le denumeşte prin „Oamenii Cărţii“ (creştini, evrei, zoroastrieni). Deşi formează doar 1% din populaţie, aceste trei grupe aveau reprezentanţi în Parlamentul iranian, în timp ce sunniţii ( în jur de 15% din populaţie) nu. O stare de fapt pe care Republica islamică nu a modificat-o ... În mod paradoxal, în timp ce dictatura laicizantă a lui Reza Khan intra în funcţiune, începând din 1922, şi încerca să marginalizeze clerul şiit, un nou institut teologic vedea lumina zilei – Qom. Sub conducerea lui Abdul-Karîm Ha'eri Yazdi, acest nou centru de învăţământ a reîntemeiat bazele şi metodele învăţământului religios, reanimând studiul religiei. Aici au încolţit nu doar ideea de a reforma institutul religios deschizându-l intereselor societăţii moderne, dar şi dorinţa de a întări structura clericală pentru a rezista laicizării. O generaţie de tineri teologi străluciţi, printre care Ruhollah Khomeyni, au putut să primească aici o instruire de înalt nivel. Institutul –*Hawze* – din Qom va deveni tărâmul viitoarelor elite islamiste. Mollahii au reuşit, aşadar, să-şi organizeze propriul învăţământ de stat. Dar Puterea nu renunţa, cu atât mai mult, la revendicarea identităţii sale şiite. Un cler şiit oficial a continuat să existe, în marile oraşe, sub denumirea dată de Stat de *emâm-e jom'a* („imami ai rugăciunii de vineri"). Predicile *khutba* erau rostite în numele suveranului de aceştia din urmă. Cu Mohammad Reza-Şah, referentul şiit a devenit mai frecvent. Adoptând deviza „Dumnezeu, şahul, patria", el a reluat titlul suveranilor safavizi: *„Şah, saye-ye khoda'st* „(„Şahul este umbra lui Dumnezeu"). Pe de altă parte, jocul de putere dintre Statul iranian, protectorul şiiţilor de pretutindeni, şi *marja'iyya* a rămas complex. Fiind tot o contraputere, ierarhia religioasă şiită trebuia cu orice preţ să ţină cont de alegerea şahului la desemnarea premierului pentru *marja'*. Alegerea şahului s-a dovedit decisivă când l-a desemnat pe ayatollahul Muhsin al-Hakîm, rezident la Najaf în Irak, drept noul *marja'* suprem al şiiţilor, într-un moment în care suveranul iranian voia să îndepărteze pe *marja'iyya* din Iran, după moartea ayatollahului Burudjerdi în 1961.

Reislamizarea este deci şi acţiunea statelor şi, paradoxal, a statelor laice sau laicizante. Islamul a fost folosit de aceste regimuri ca un complement de identitate. Cei care sunt încă în funcţie ( în Turcia, Egipt, Tunisia, Algeria, Siria) par de acum înainte angajaţi într-o cursă permanentă cu mişcările islamiste şi societăţile civile pe care ei pretind că le reprezintă. Reislamizarea de la vârf întâlneşte reislamizarea de jos, având ca rezultat o impresionantă mişcare generală de reislamizare.

# CAPITOLUL V

# Comuniştii şi dificultatea de a fi ateu

Acolo unde au cunoscut o amploare foarte mare (Irak, Iran, Sudan, Algeria, Yemen, fără a mai vorbi despre musulmanii din Asia Centrală şi Caucaz), partidele comuniste au fost, în urma partidelor social-democrate, vectori importanţi ai ideilor laice. Dar legăturile acestor partide cu Internaţionala comunistă a metropolelor coloniale le arată adeseori ca periculoase pentru mişcările naţionaliste favorabile independenţei. Un alt handicap exista chiar în sânul lor: dificultatea de a-şi spune atei într-o lume musulmană religioasă, în care islamul era solicitat cu insistenţă ca o resursă esenţială pentru mobilizarea anticolonială. Liderul naţionalist algerian Messali Hadj (1898–1974) se formase la una dintre ideologiile Partidului Comunist Francez. Dar s-a îndepărtat rapid de acesta, conştient de imposibilitatea de a respinge un fundament atât de important al identităţii algeriene. Susţinut de „Steaua nord-africană", a rupt legăturile cu Partidul Comunist Francez şi s-a angajat într-o formă declarată de arabo-islamism.

În Irak, ideile laice au fost promovate, mai ales, de către Partidul Comunist irakian. Înaintea lui, unele partide reprezentând elitele „luminate" predicau ideile unui „socialism democratic"

Partidul *Ahali,* înființat în 1931, era de acord asupra necesității reformelor liberale în spiritul Revoluției Franceze, dar era moderat panarab. El se pronunța pentru „un Irak fără deosebire întemeiată pe origine, avere sau religie; şi, de asemenea, fără lupte de clasă şi violențe, fără să lezeze religia sau familia. Îi va urma Partidul Național Democrat al lui Kamil Charderchi care, în timpul regimului lui Kassem, va avea o importanță relativă pentru unele reforme laicizante. Constituția provizorie irakiană din 1958 va recunoaşte totuşi islamul ca religie de stat.

Partidul Comunist Irakian se diferențiază radical de partidele eclipsate sau de clientela monarhiei. Este primul partid politic irakian care a recrutat adepți pe baze politice reale şi, mai mult, a recrutat în masă. În sfârşit, nu exagerăm afirmând că, între anii 1950 şi 1960, el a constituit cel mai important pol de regrupare a şiiților irakieni, partidul care a beneficiat, în această perioadă, de adeziunea cea mai mare a unei părți semnificative din comunitatea şiită. Această identificare a numeroşi şiiți cu comunismul a fost manifestarea concretă a unei voințe şiite care a avut uneori tendința să pară neclară în acea perioadă. Este cu atât mai remarcabil faptul că PCI nu şi-a recrutat niciodată adepții pe baze confesionale.

Cum a putut oare ca PCI să exprime aspirațiile şiiților irakieni? Pe la sfârşitul anilor '20, se formaseră diferite grupuri ce vor da naştere PCI, în 1935. La Bagdad, tinerii comunişti se regrupaseră, încă din 1926, în clubul *Al-Tadamun* („Solidaritatea"). Acesta se va manifesta pentru prima dată în 1927, în timpul afacerii Anis al-Nusuli, un profesor sirian, dintr-o şcoală secundară din Bagdad. El a publicat, în ianuarie 1927, o lucrare despre istoria omeiazilor, în care Ali, primul Imam al şiiților, nu era prezentat favorabil. Liderii şiiți i s-au plâns ministrului Educației de ceea ce ei considerau un sacrilegiu. Ca să nu învenineze relațiile deja dificile cu şiiții, guvernul a ordonat retragerea lucrării din circulaţie. Unii şiiţi nu s-au simţit satisfăcuţi. La Najaf şi la Kerbala, responsabilii religioşii au început să denunţe guvernul, acuzat că se afla la originea campaniei antişiite. Scandalul a luat proporţii atunci când regele Faysal l-a concediat pe al-Nusuli. Câteva zile mai târziu, trei dascăli din şcoala lui al-Nusuli au protestat public împotriva măsurilor ministerului care-l vizau pe colegul lor. Şi ei au fost imediat concediaţi. Cele şase sute de elevi ai şcolii au manifestat atunci în stradă pentru a-şi susţine profesorii, în numele libertăţii de exprimare şi împotriva „bigoteriei". Şcoala a fost închisă timp de zece zile, iar, în cele din urmă, cei trei profesori au fost reangajaţi. Clubul Al-Tadamun era la originea mişcării de protest a elevilor. Acesta era deja semnul refuzului oricărui sectarism confesional şi al unui clivaj care, în sânul comunităţii şiite, va opune comuniştii clericilor şi partizanilor tradiţiei. Ca în toate societăţile cu un cler puternic, societatea şiită manifesta atunci un viguros anticlericalism al cărui principal beneficiar a fost Partidul Comunist.

În anii '40, componenţa PCI a început să se modifice. Dintr-un partid majoritar arab sunnit la începuturile sale, el s-a transformat într-o organizaţie mai reprezentativă a mozaicului etnic şi confesional din Irak. Ponderea relativă a arabilor sunniţi şi a creştinilor se diminuează, în mod special în conducerea partidului, în timp ce unele minorităţi – precum evreii, mai întâi, la începutul anilor '40, apoi kurzii, spre sfârşitul aceloraşi ani – îşi făceau intrarea în forţă în instanţele înalte ale partidului. Numeric vorbind, şiiţii erau totuşi majoritari. Acest fapt apare clar, dacă privim regiunile în care adeziunile la PCI au fost cele mai multe: Bassora, Amara, Nasuryya, Hilla, Kerbala, provincia Muntafik, constituiau rezervoare importante de recrutate ale partidului.

Motivelele adeziunii în masă a şiiţilor la mişcarea comunistă ţin în mod deosebit de agravarea condiţiilor de viaţă în sate şi oraşe.

Pentru a supraviețui, țăranii fără pământ, care formau majoritatea comunității, nu aveau decât o soluție: să-și părăsească regiunile pentru marile orașe, unde îngroșau rândurile populației sărace din noile cartiere ce vor apărea, la Bagdad și la Bassora, spre a-i primi. *Sharagwa* („Orientalii", în dialect irakian), originari din Amara și Kut, vor constitui rapid primul grup în Capitală, adunându-se într-un imens cartier căruia comuniștii îi dăduseră numele de *Madînat ath-Thawra* („Orașul Revoluției"), astăzi rebotezat *Madînat al-Sadr* („Sadr-City"). Confruntată cu o armată puțin sigură, puterea regală găsise, în sfârșit, un aliat indispensabil în clasa șeicilor tribali. Șeicii profitaseră de acest lucru pentru a pune mâna pe ceea ce rămânea din pământurile triburilor, precum și pe cele ale rivalilor lor. Nevoia urgentă de o reformă agrară nu păruse niciodată atât de presantă. În orașe, se dezvoltase o clasă muncitoare combativă, în special în sectoarele industriale introduce de englezi. Marile batalioane ale proletariatului irakian se aflau în portul Bassora, la căile ferate, precum și la Kirkuk, în apropierea instalațiilor petroliere. Muncitorii de la căile ferate au fost primii care au înființat un sindicat, în 1929. Șiiții constituiau imensa majoritate a membrilor sindicatelor. Deși formau baza recrutării în PCI, șiiții nu ocupă totuși în partid locul care ar trebui să le revină, ținând cont de faptul că ei reprezentau majoritatea în țară. Numărul lor, la baza partidului și în eșaloanele intermediare, deși în continuă creștere, nu reprezenta mai mult de 38% în anii '40. Această subreprezentare relativă, precum și rolul lor secundar în fruntea partidului determină opinia conform căreia comunismul din Irak nu ar fi fost decât o versiune nouă și modernă a șiismului. Este adevărat că dogma șiită și ideologia comunistă aveau numeroase puncte comune: apărarea celor oprimați, lupta împotriva nedreptății, opoziția fată de putere, ura față de dominația străină și chiar un anumit gust pentru martirologie, până la cuvântul *shuyû'i* („comunist"), pe care mulţi îl înrudeau cu *şi'i* („şiit"). Este de necontestat că aceste asemănări au favorizat pătrunderea comunismului în mediul şiit şi că militanţii au mizat pe ambiguitatea cuvintelor şi temelor mobilizatoare, în special pe lângă ţăranii analfabeţi şi influenţaţi de religie. Drapelul roşu nu era şi el stindardul revoltei lansate de Imamul Huseyn împotriva tiranului omeiad?

La începutul anilor '50 se poate constata ascensiunea kurzilor în cele mai înalte funcţii ale partidului. În paralel, proporţia şiiţilor, deja majoritari, continuă să crească la toate eşaloanele organizaţiei. Pentru prima dată, şiiţii ocupă în sânul PCI un loc echivalent cu ponderea lor numerică în societatea irakiană. În mediul şiit, comuniştii umpleau golul lăsat de clerul şiit în plină cădere de influenţă încă din anii '30. O făceau cu atât mai bine, cu cât comunitatea şiită înregistra, puţin câte puţin, o polarizare crescândă ostilă şeicilor tribali, proprietarilor de pământuri – chiar dacă aceştia erau şiiţi – şi ostilă guvernului. Insurecţia de la Najaf şi Hayy din 1956 a ilustrat în mod strălucit penetrarea comunistă în mediul şiit. „Agresiunea tripartită" împotriva Egiptului a fost detonatorul. În acel moment, Nuri Sa'id era politicianul cel mai important al irakienilor. Considerat „omul englezilor", el s-a aflat de mai multe ori în fruntea guvernului în timpul monarhiei. Ura împotriva englezilor şi politicienilor aflaţi în solda lor, dorinţa de o mai mare libertate, precum şi înrăutăţirea condiţiilor de viată la sate, erau cauzele profunde ale mişcării. La Najaf, primul oraş sfânt şiit, comuniştii au organizat ample manifestări într-un loc consacrat în mod normal adunărilor religioase. Clerul şiit era sfidat în propriul său oraş, iar influenţa lui asupra cursului evenimentelor a fost nulă. Represiunea sângeroasă a manifestaţiilor de la Najaf a provocat o mişcare insurecţională care s-a extins la Hayy, mai la sud. Primul oraş sfânt al şiismului devenise un bastion comunist. Puterea comuniştilor la Najaf se explică prin natura însăşi a oraşului. Cea mai mare bogăţie şi mizeria cea mai neagră mergeau mână-n mână. Oraşul rămânea locul unde se întâlneau concepţiile cele mai tradiţionale şi ideile cele mai revoluţionare. Niciun oraş din Irak nu era mai independent şi mai rebel. Însoţirea cu pelerinii îl puneau în contact cu ideile cele mai avansate ale timpului. Mulţi comunişti din Najaf proveneau din familii religioase. *Sayyizii* fuseseră promovaţi, într-adevăr, în numeroase posturi de răspundere din sânul partidului, până la cele mai înalte funcţii. Huseyn Muhammad al-Shabibi, membru al Comitetului Central şi al Biroului Politic până în 1947, anul când a fost arestat (doi ani mai târziu, va fi spânzurat), făcea parte dintr-o familie renumită de *sayyid* din Najaf. Poetul Muhammad al-Jawahiri, deja citat, şi care aderase la ideile partidului, era şi el fiu de *sayyid* din Najaf. Confruntaţi cu degradarea statutului lor religios, aceşti *sayyizi* şi fii de responsabili religioşi regăseau în PCI funcţia conducătoare tradiţională a familiilor lor. Numeroşi lideri comunişti erau, aşadar, fii de clerici şi nu numai printre şiiţi. Baha' al-Din Nuri, care a condus PCI la sfârşitul anilor '40 şi la începutul anilor '50, era fiul unui *mudarris* („profesor de Coran") la „Şah Abdallah Rahimayn", o moschee din Sulaymaniyya, în Kurdistan. Tatăl lui Amer Abdallah, alt conducător comunist, era muezin în oraşul sunnit Ana; al lui Azîz Şarif era *khatîb* („predicator") la aceeaşi moschee. Şi mulţi alţii... Solidaritatea de clan funcţiona tot în favoarea partidului. Astfel, Sayyid Ali al-Sayyid Abbûd al-Sayyid Salman, responsabil al PCI la Najaf, era membrul unei familii care conducea tradiţional clanul Zugurt la Najaf (în cartierul Huwayş). Acelaşi lucru şi pentru Huseyn al-Radi, viitorul prim-secretar al PCI, din 1955 până în 1963, an în care a murit sub tortură în mâinile puciştilor baasişti.

Cu toate acestea, influenţa religiei rămânea, cum o atestă dezbaterea din ziarul comunist clandestin *Kifâh al-Sijjîn al-Thawri* („Lupta revoluţionară a deţinutului").

În acest ziar, difuzat clandestin de către deţinuţii comunişti în închisoarea Ba'qûba, în numărul din 2 februarie 1954, a fost lansată o dezbatere pe marginea unui articol despre religie. Această dezbatere se referea la *Arba'îniyya al-husayniyya*, ceremonia de comemorare a martiriului Imamului Huseyn, a patruzecea zi de la moartea sa, pe 20 a lunii musulmane de *safar*. „Adeseori, liber-cugetătorii şi revoluţionarii oneşti îşi însuşesc concepţii feudale... fără să-şi dea seama. Lucru posibil prin ancorarea seculară a acestor concepţii care au pătruns peste tot. Astfel, unii revoluţionari se alătură participanţilor la procesiunile *Arba'îniyya* dedicate lui Huseyn şi, deşi se amestecă în mulţime, cu speranţa de a se infiltra şi de a aduna semnături pentru pace, veţi vedea că ei nu doresc deloc eliberarea poporului de asemenea tradiţii arhaice şi nu realizează că marea afluenţă la aceste ceremonii este în sine o mare victorie pentru duşmanii poporului."

Trei luni mai târziu, punctul de vedere de mai sus găsea un răspuns brutal în acelaşi jurnal, sub peniţa „tovarăşului Nasser" Sub titlul „Care este atitudinea noastră faţă de procesiunile huseynite ?", el scria: „Această problemă a stârnit o importantă controversă în organizaţia noastră [ ... ]. Problema este de a şti dacă trebuie să declarăm război acestor procesiuni şi să acţionăm pentru a le pune capăt sau să căutăm să le transformăm dintr-o armă în mâinile duşmanului într-o armă a mişcării revoluţionare ? Pentru a putea răspunde, cred că este necesar să luăm în seamă că aceste procesiuni există, fie că vrem sau nu [ ... ] şi totul arată că ele nu vor dispărea sau că nu se vor rări atât de repede. Dimpotrivă, ele au luat o amploare şi mai mare de la an la an (!!!) şi vor continua, cu siguranţă, chiar după instaurarea unei democraţii populare în Irak. În fond, în Rusia, ele au durat peste cincisprezece ani după instaurarea puterii sovietice. Opunându-ne credințelor care ar fi, eventual, apărate cu dinții și cu unghiile decât să fie abandonate de bună voie, noi nu am face decât să ne izolăm de masele muncitoare ale poporului.

Prin urmare, dacă, nu este posibil să eradicăm procesiunile huseynite, putem cel puțin să le folosim în interesul poporului ? Sau, pentru a pune o întrebare mai pertinentă: este în interesul nostru – cel puțin acum – să reducem aceste procesiuni, îndeosebi pe cele din Kerbala și Najaf ? Fără nicio îndoială, comuniștii – și revoluționarii în general – au capacitatea de a influența o parte a maselor și de a o convinge să nu mai meargă la Kerbala, la Najaf și la Kazimiyya. Va fi aceasta cea mai bună atitudine ? Eu cred că da, pentru următoarele motive: *1*. Lenin a spus: „Acționați acolo unde sunt masele"; și eu mă îndoiesc că masele pot să se regrupeze într-un așa număr altundeva în Irak, în afară de aceste locuri de pelerinaj. *2*. într-o țară ca Irakul, unde legile reacționare și fasciste interzic adunările și manifestațiile, cu excepția celor pentru cauze religioase [...], trebuie să ne gândim serios să folosim aceste posibilități legale în interesul mișcării democratice și pentru cauza păcii. De teama de a nu provoca mânia cercurilor reacționare, guvernul va ezita mult timp înainte de a reprima aceste procesiuni [...]. *3*. Constituționaliștii lui Nuri Sa'îd și partizanii lui Salah Jaber [în 1947, Salah Jaber a fost numit prim-ministru; era primul șiit care a acces la acest post] au exploatat procesiunile în folosul lor [...] și au reușit recent, în unele orașe, să-i împartă pe pelerini în două facțiuni opuse. În aceste circumstanțe, nu avem oare datoria de a salva masele de aceste bande și de a le întoarce împotriva stăpânilor lor actuali ? *4*. Istoria mișcării noastre revoluționare [...] dovedește importanța acestor adunări ca mijloc de a ridica masele împotriva imperialismului [...]. În astfel de ocazii, Partizanii Păcii [ una dintre organizațiile de masă satelit ai PCI] distribuie manifeste, adună semnături şi îşi răspândesc ideile [ ... ] şi eu nu uit [ ... ] cum aceste procesiuni permit unificarea sloganurilor [ ... ], ceea ce a uşurat şi a hrănit răscoala populară din noiembrie 1952 [ ... ].

Există şi un alt aspect al acestei probleme [ ... ]. Să considerăm beneficiul pentru țăranul care nu s-a gândit niciodată să meargă în oraşul vecin, nici să-şi părăsească satul, dar care ar face sute de kilometri pentru a vizita Kerbala [ ... ]. Orizontul său se lărgeşte [ ... ]. El poate atunci să se elibereze de anumite superstiții care înfloresc în mediul său feudal şi să înceteze să mai creadă în poveştile mollahilor ignoranți [...]. Va învăța chiar că există o lume mai vastă, cu alți musulmani [ ... ] şi luptele lor [ ... ]. Huseyn nu se revoltase şi el împotriva nedreptății ? [ ... ] Şi toate astea fără a mai pune ceea ce va putea învăța din contactul său cu revoluționarii. Prin urmare, cea mai bună atitudine a noastră este de a transforma procesiunile în arme ale mişcării revoluționare, fără a uita să combatem practicile cele mai reacționare şi tradițiile care îi sunt asociate."

Redactorii de la *Kifâh al-Sijjîn al-Thawri*, care erau şi conducătorii comitetului partidului din închisoare, au făcut mare caz de răspunsul „tovarăşului" Nasser şi au apreciat că remarcele sale erau „un concentrat uimitor de concepții eronate din două puncte de vedere, al principiilor noastre şi al realității obiective" „În primul rând, tovarăşul ne pune înainte două alternative: să ne opunem credințelor religioase sau să le susținem, să le folosim sau să încercăm să le eradicăm. Ne întrebăm dacă este vorba despre o interpretare realistă a atitudinii bine cunoscute împotriva credințelor oamenilor ? Suntem noi în mod real condamnați la o alegere între două opțiuni ? În al doilea rând, suntem surprinşi [ ... ] de modul în care se aplică învățăturile lui

Lenin împotriva procesiunilor religioase [ ... ]. În al treilea rând, cu privire la „utilitatea“ acestor manifestații [ ... ], trebuie spus că toți cei care manifestează prin sloganuri revoluționare în aceste împrejurări nu le-au învățat pe mormântul lui Huseyn, ci grație militanților revoluționari care îi înconjoară în uzine sau în satele lor. Asta ajunge, dimpotrivă, să-i deturneze de la mormântul lui Huseyn. În sfârşit, a-l cita pe Huseyn apropo de lupta împotriva nedreptății, cum pare să procedeze tovarăşul Nasser, merită o condamnare totală.“

Cu o asemenea sentință, a fost încheiată dezbaterea. Evocând „atitudinea noastră bine cunoscută împotriva credințelor oamenilor“, editorii ziarului aveau în minte politica PCI constând în a evita să contrarieze religia sau autoritățile religioase şi, în mod general, a evita cu orice preț abordarea problemei în public.

O astfel de dezbatere ilustra bine dilema multor comunişti şiiți. Printre ei, numărul mare de *sayyzi* şi de fii de clerici contribuise la relansarea problemei religiei. Erau atunci departe de problema care a dezbinat bolşevicii din Rusia în anii '20; trebuiau să-i susțină pe responsabilii *mujtahid* şiiți din Iran şi din Irak împotriva britanicilor sau să-l susţină pe Reza Khan, atunci abia în ascensiune către puterea absolută ? Lenin era partizanul unei alianțe cu forțele religiei musulmane angajate într-o luptă anti-imperialistă, dar Stalin şi-a impus repede reprezentanții la Teheran, care toți îl susțineau pe Reza Khan şi instalarea unei puteri ferme în Iran. În anii '50, nu mai era vorba despre vreo alianță cu un cler şiit văzut atunci doar ca un bastion al reacțiunii. Cu toate acestea, fiind şi laic şi ateu, Partidului Comunist Irakian nu-i displăcea să folosească retorica religioasă şiită (martiriul Imamului Huseyn în lupta sa împotriva tiraniei).

Ostilitatea dintre PCI şi responsabilii religioşi se exprima în mod deschis. În anii tulburi de după *Al-Wathba* din 1948 („Tresărirea", mişcarea insurecţională cea mai importantă a monarhiei, ce a permis eşecul Tratatului de la Portsmouth, care legase Irakul de Marea Britanie pentru mulţi ani) şi *intifâda* din 1952, influenţa religiei a fost folosită de guverne şi de britanici împotriva Partidului Comunist. Acesta a fost motivul întâlnirii din 6 octombrie 1953 între Sir John Patrick, ambasadorul britanic la Bagdad, şi şeful responsabililor *mujtahid* din Nadjaf, şeicul Muhammad Huseyn Kaşif al-Ghata. L-a vizitat la şcoala sa şi i-a transmis că aveau un „duşman comun" a cărui „ propagandă pernicioasă şi-a răspândit atât de larg otrava, încât numeroase celule, cuprinzând mulţi tineri hotărâţi, acţionează astăzi în numele său chiar în centrul islamului şi al sfinţeniei." Comuniştii nu ignorau tentativele de mobilizare a forţelor religioase împotriva lor şi de aceea evitau cu scrupulozitate să rănească sentimentele religioase ale populaţiei. Cu toate acestea, relaţiile s-au încordat odată cu instaurarea primului regim republican. Codul de Statut personal din 1959, mai favorabil drepturilor femeilor, va fi în mare parte acceptat datorită comuniştilor. Prejudiciul parţial cu caracter religios al acestui statut a suscitat opoziţia vehementă de la Najaf. *Marja'* Muhsin al-Hakîm va fi mereu acuzat de către comunişti că este un „agent al reacţiunii şi al şahului Iranului". Renaşterea religioasă şiită datează din această epocă. Împotriva dominaţiei ideilor comuniste în mediile şiite, tinerii ulema (în frunte cu Muhammad Baker al-Sadr) vor întreprinde o vastă mişcare de recucerire, în numele unui islam şiit modern, precursor al revoluţiei islamice în Iran şi al islamismului şiit de astăzi. Puţin câte puţin, mişcarea religioasă şiită va lua Partidului Comunist influenţa importantă pe care o avusese în interiorul comunităţii şiite.

După căderea monarhiei, PCI a fost condus de către Huseyn al-Radi, un şiit din Najaf, pe care naționaliştii arabi l-au acuzat repede că este „un persan ostil arabismului". Căci instaurarea regimului lui Kassem elibera forțe multă vreme reduse la tăcere şi corespundea unei întoarceri hotărâte a problemei irakiene, pe care baasiştii şi comuniştii crezuseră că pot să o ascundă. În vârful iluziilor naționale irakiene, emanciparea națională şi socială era privită ca singurul mijloc de a depăşi discriminările etnice şi confesionale. Dar angajamentul masiv al şiiților în interiorul Partidului Comunist dovedea voința şiită de a pune Irakul pe primul plan. Comuniştii îi vor susține pe Kassem şi pe „irakişti" împotriva naționaliştilor arabi, care, după 1963, vor avea o identitate sunnită pronunțată. Pentru arabii sunniți din Irak, a vorbi în numele națiunii arabe, în care ei sunt majoritari, era un mod de a nega statutul lor de minoritate pe malurile Tigrului şi Eufratului. Pentru şiiți, dimpotrivă, a profesa un patriotism irakian şi a apăra personalitatea Irakului în sânul lumii arabe era un mod de a-şi afirma predominanța demografică în țara în care s-a născut şiismul. După asirieni, sabeeni, evrei şi kurzi, şiiții, care fuseseră tratați ca o minoritate de către guvernele irakiene succesive, vedeau în comunism mai mult expresia unei lupte sociale decât un patriotism local şi comunitar. În competiția nemiloasă în care se angajaseră Partidul Comunist şi mişcarea religioasă şiită, pentru a răspunde mai bine acestor aşteptări, cea care a câştigat este mişcarea religioasă.

## CAPITOLUL VI

# Praguri de laicizare?

„Laicitate“ şi „procese de laicizare“ sunt termeni care au revenit deseori în capitolele precedente, uneori chiar pentru a desemna măsuri care nu erau întotdeauna justificate de orientarea laică. La ce valori s-au raportat atunci pentru o asemenea calificare ?

Am văzut că laicitatea s-a manifestat în țările Islamului cu numeroase trăsături comune: caracterul său impus de sus, legătura sa strânsă cu națiunea şi statul-națiune, până la a se prezenta drept religie civilă (Turcia), apartenența sa la procesele autoritare de modernizare în cadrul regimurilor care sunt totuna cu domnia etatismului, a partidului unic, dublat de cultul personalității conducătorului, şi a rolului dominant al militarilor. În sfârşit, constatăm absența generalizată a separării religiei de Stat. Aşadar, este posibil oare să stabilim praguri de laicizare specifice pentru lumea musulmană, în lumina celor descrise de Jean Baubérot pentru a scoate în evidență mutațiile laicității în Franța ( vezi opera sa *Laicitățile în lume*, colecția „Que sais-je?“, PUF, 2007)?

O diferență esențială sare în ochi: în Europa și în Franța în special, relațiile dintre puterea temporală și cea spirituală au fost concepute de o manieră relativ endogenă și în contextul unei tensiuni locale între Stat și Biserică. O astfel de tensiune nu există în Imperiul Otoman, unde islamul face parte integrantă din stat și căruia îi dă legitimitate. Dar chiar în contextul clerical al șiismului, unde această tensiune există, ea a trecut pe planul doi în raport cu o altă miză, capitală: raporturile dintre sferele politice și religioase în țările musulmane au devenit tributare factorilor externi, mai precis dominației europene care s-a instaurat încă din secolul al XVII-lea. Contactul cu Europa este cel care a determinat în mare parte raporturile dintre cele două sfere. De altfel, nu întotdeauna în direcția sperată. Un asemenea joc în oglindă cu Europa este, mai întâi, reislamizarea puterii sultanului: Tratatul de la Kuciuk Kainargi (1774) cu rușii inaugurează o mișcare de reînviere a funcției califului, foarte neglijată până atunci de către sultanii din Istanbul. Începând cu secolul al XIX-lea, aventura colonială, o spunem din nou, nu se face nici în numele creștinismului, nici în numele laicității. În ochii unor elite moderniste, deseori militare, laicitatea apărea atunci drept cheia care permitea Europei să-și impună puterea asupra tuturorl țărilor musulmane. Este semnificativ că tocmai termenul francez *laïcité* și experiența franceză s-au impus ca modele în ochii partizanilor laicității în țările musulmane. Și asta pentru că situația de urgență legată de șocul colonizării necesită o referință care să simbolizeze o ruptură brutală, o nevoie pe care secularismul anglo-saxon poate mai greu să o satisfacă. Este și o reacție la presiunea din contactul cu Europa, unde relația colonială, apoi postcolonială, rămâne structurantă, ca reislamizarea generală a societăților să înceapă, împingând statele laice sau laicizante să urmeze o mișcare generală, atunci când legitimitatea socială şi politică a religiei este din ce în ce mai mult recunoscută. În consecinţă, putem vorbi de praguri de laicizare care sugerează un dinamism universal spre o laicitate mondială ?

Putem, în ciuda tuturor, să distingem mai multe faze.

O primă fază este depăşită odată cu reformele (*Tanzîmat*) şi constituţiile din cadrul islamic. Apar codurile civile, calchiate pe codurile europene. Cetăţenia devine o revendicare, împreună cu problema egalităţii între toţi cetăţenii. Se răspândeşte ideea că puterea poate şi trebuie să fie legitimată de societate. Dar această laicizare se face sub presiune europeană. Cu cât se imită Europa pentru a scăpa de sechestrul său, cu atât suveranitatea pare să se reducă. Cu toate acestea, instituţiile precum armata şi şcolile din noul sistem de învăţământ încep să atace dominaţia religiei. Se constată în această perioadă apariţia libercugetătorului.

O a doua fază corespunde creării statelor-naţiuni: naţiunea, uneori creată aproape *ex nihilo*, devine fundamentul oricărei suveranităţi, cu o laicizare impusă de putere, fără separarea stat/religie, în cadrul modernizărilor autoritare. Constituţii, coduri civile, reforme de statut personal, sunt împrumutate de la învingător pentru a scăpa de sub dominaţia acestuia, fără a reuşi însă întotdeauna ( cu excepţia Turciei). Nu există o disociere instituţională de vreme ce islamul este înglobat statului, ceea ce ilustrează faptul că el păstrează întreaga sa dimensiune politică, chiar şi în ochii laicilor. În acelaşi timp însă, clericii ulema pierd pe rând controlul asupra învăţământului, justiţiei şi o parte importantă din veniturile lor, educaţia nereligioasă, devenită obligatorie, se generalizează, justiţia este făcută după coduri civile (în afară de statutul personal, cu excepţia Turciei şi Tunisiei), drepturile femeilor progresează, iar legislațiile sunt masiv inspirate de cele din Europa. Prin şcoală, armată, muncă, există o instituționalizare obligatorie a sociabilității nereligioase. Este momentul când islamul basculează în mod brutal în modernitate, adică într-o temporalitate nouă, pe care o putem califica istorică. Reformismul musulman este o mişcare modernistă născută în secolul al XIX-lea ca reacție la ceea ce era perceput drept decadența lumii musulmane față de dominația europeană. În cursul secolului XX, reforma devine o valoare religioasă în sine. Discursul asupra întoarcerii islamului la origini nu este numai marca unui nou fundamentalism (respectul pentru litera textelor sacre), el urmăreşte şi să mascheze o nouă logică: pe viitor, pentru a-şi pune în valoare legitimitatea religiosă, se obligă să fie reformator (*muslih*) sau renovator (*mujaddid* ). Islamul iese din vremurile religioase: timpul fiind de partea lui, se angajează într-o cursă de modernizare. În despărțirea de ceea ce era trăit ca tradiție se acordă un loc important rațiunii şi unei concepții totodată individualiste şi universaliste despre religie. Întâlnirea frontală cu Occidentul este catalizatorul acestei reacții fără precedent istoric în lumea musulmană, atât prin amploarea sa, cât şi prin radicalitatea noului etos religios pe care îl angajează. Toți actorii, religioşi sau nu, se plasează deci, în mod obligatoriu, sub flamura „reformei“. Această intrare neaşteptată în modernitate este cea care face distincția între islamul premodern şi ceea ce se numeşte în Occident „islamism“, în ciuda unui raport întotdeauna foarte strâns între religie şi politică. Instituțiile religioase, aparținând statului, intră în criză: asistăm la apariția intelectualului musulman.

Care este a treia fază a laicizării acum? Dar, în primul rând, există o a treia fază? Perioada actuală este marcată pe reislamizarea societăților secularizate, aproape tot atât prin acțiunea puterilor laice cât şi prin influenţa noii etici musulmane reformiste, devenită ideologie dominantă şi, deci, secularizată ca atare. Ideologiile secularizate (naţionalismul, socialismul) se dau la o parte în faţa noii ideologii, care refuză atât despotismul local, în special laic sau laicizant, cât şi dominaţia occidentală. Partizanii laicităţii, care vroiau instituţionalizarea dominaţiei statului asupra islamului, sunt la rândul lor constrânşi să se conformeze noii *doxa*. Într-adevăr, puterea, ea însăşi fragilizată de apariţia societăţilor civile care se reclamă din islam, nu s-a oprit din cursa după acest islam reformist. Oricare ar fi natura regimului în funcţie, timidele deschideri democratice sunt utile pretutindeni forţelor islamice (Turcia, Egipt, Algeria, Tunisia, Iordania, Kuweit, Bahrein, Palestina, Maroc). Utilitatea socială şi politică a religiei se impune tuturor, inclusiv laicilor, şi nu şovăie să întoarcă legile puterii împotriva ei, după exemplul a ceea ce făcuseră musulmanii din Algeria cu „deturnarea" legii din 1901 asupra asociaţiilor, care a folosit sustragerii islamului de sub controlul statului colonial. Un fenomen ia amploare tot mai mult, privatizarea şi individualizarea religiei, chiar dacă este ocultat prin reînarmarea identitară (tendinţa de a generaliza purtarea vălului, practicarea unanimă a Ramazanului) la care el participă. În acelaşi timp, secularizarea continuă, îndeosebi sub influenţa mesajului secularizat al epigonilor reformismului musulman, decât prin acţiunea puterilor laice sau laicizante; ba mai mult, trebuie să mărturiseşti acest reformism. Totuşi, în ciuda acestei secularizări, sociabilitatea religioasă nu devine atât de liberă. Paradoxal, deşi este din ce în ce mai mult voluntară, ea rămâne tot obligatorie. Pentru care motiv? Pentru că reînarmarea identitară actuală admite cu greu pluralismul. Farmecul diferenţei este adeseori suspect şi împiedică o nouă distribuire pluralistă. Pluralismul rămâne în cea mai mare parte a timpului o concepţie islamică: sunt recunoscuți „Oamenii Cărții", dar ceilalți (baha'i și sunniți în Irak, aleviți în Turcia, fără a mai vorbi de mișcările asimilate cu sectele și ateii) nu există. Și în Turcia, unde numai căsătoria civilă este acceptată, cetățeanul trebuie să fie identificat drept „musulman", „creștin" sau „evreu", chiar dacă el nu se recunoaște în niciuna dintre aceste identități. În această situație, discriminările se mențin și chiar se intensifică împotriva minorităților, fie ele etnice sau religioase, recunoscute oficial sau nu. De altfel, criza autorității religioase musulmane instituționale se agravează odată cu apariția autorităților carismatice și a numeroși intelectuali musulmani. Într-un context mai puțin favorabil expresiei diferențelor, înmulțirea autorităților religioase atestă o anumită libertate de alegere individuală.

În mod paradoxal, cuplul stat-națiune/islam reformist se dovedește rezistent, mai ales dacă națiunea rămâne incompletă, ceea ce practic este cazul tuturor statelor musulmane. Noile state întemeiate în 1920 de către puterile mandatare și-au închis cetățenii în identități locale, chiar și în cazul statelor a căror viabilitate este problematică (Liban, Irak). Diferiții actori iau hotărâri înainte de toate înăuntrul cadrului „național", cu statul așa cum există în viziunile lor, ocultat de discursurile internaționaliste și *jihad*-iste rostite în numele unei globalizări în parte imaginare.

În rezumat, putem spune că secularizarea continuă, dar fără laicizare. Acolo unde laicizarea pare să nu fi dispărut complet, ea se datorește mișcărilor care se reclamă din islam, nemaifiind însă acțiunea elitelor laice. Așa cum pare s-o demonstreze Turcia.

## CAPITOLUL VII

# Turcia între „laici” şi AKP

Laicitate autoritară, cu o laicizare în marş forţat, democratizare şi reislamizare : este aceasta oare un fel de fatalitate proprie ţărilor Islamului? În Iran, în absenţa liberalizării regimului Pahlavi, revoluţia islamică a importat-o. În ţările arabe, o configuraţie devenită recurentă este o înfruntare între regimurile antidemocratice şi societăţile civile apărute care se exprimă prin islam. În Turcia, mizele par mai complexe, cu dinamici contradictorii care ilustrează, în ciuda a tot, că această ţară are cu restul lumii musulmane cel puţin tot atâtea puncte comune câte cu Europa.

AKP poate oare să conducă la transformarea sistemului politic turc? Este el capabil să o facă să evolueze spre o democraţie veritabilă, demilitarizată, dotată cu o laicitate „dechisă“, respectând religia, conducând la o adevărată separare a religiei de Stat, aşa cum doreau mulţi observatori şi elitele europene?

Şi apoi, ce vroia cu adevărat AKP? Acest partid ieşit din islamism, dar care se prezintă astăzi drept echivalentul musulman al democraţiei creştine europene, nu are oare o „agendă ascunsă“, cum îl acuză adversarii săi „laici“ ? Nu urmăreşte oare să doboare laicitatea şi nimic mai mult, prezentându-se drept campionul societăţii civile în faţa *establishment*-ului kemalist şi militar? Nu putem răspunde la aceste întrebări decât confruntând discursul partidului cu faptele sale, mai ales de când se află la putere (2002). Iar, pentru asta, suntem obligaţi să constatăm că AKP a parcurs până acum un drum practic fără greşeală spre democratizarea Turciei şi spre Europa. AKP a acţionat pentru demilitarizarea puterii, pentru economia de piaţă liberă, recunoaşterea noilor elite din provincie şi pentru drepturile omului mult mai mult decât au făcut-o predecesorii săi „laici" Abdullah Gül a devenit „vitrina" liberală şi prooccidentală a AKP. Ministru al Afacerilor Externe, el a fost însărcinat cu negocierile de la Bruxelles şi, fără încetare, a împins Turcia spre Europa şi democratizare. Această politică a fost „recompensată" prin deschiderea, în octombrie 2005, a negocierilor între Turcia şi Uniunea Europeană. Reformele democratice ale instituţiilor s-au succedat, ca urmare a solicitărilor insistente ale Uniunii Europene, dar şi a revendicărilor unei societăţi civile din ce în ce mai exigente: abolirea pedepsei cu moartea (2001 şi 2004); demilitarizarea şi reforma MGK (august 2003), care controlează alcătuirea sa, modul de desemnare a membrilor săi, misiunile şi funcţionarea sa revizuite în sensul unei limitări a puterilor sale; desfiinţarea prin vot a Tribunalelor de Siguranţă ale Statului (DGM), în funcţie din 1983. Cu majoritatea absolută, obţinută în iulie 2007, AKP dispune de mijloacele legislative ale marilor reforme instituţionale: alegerea preşedintelui Republicii prin vot universal (adoptată prin referendum în octombrie 2007), desfiinţarea MGK, încetarea dreptului de veto al preşedintelui, desfiinţarea baremului de 10% pentru reprezentarea în Adunarea Naţională, reforma justiţiei, recunoaşterea drepturilor minorităţilor religioase şi etnice. Au existat desigur şi câteva semnale interpretate drept neliniştitoare de către tabăra „laică“ Şi asta întrucât AKP prezintă *edep*-ul, reguli de bună-cuviinţă şi de convenienţe musulmane, drept compatibil cu o laicitate care este, de altfel, contestată sub forma sa actuală. AKP făcuse din autorizarea purtării vălului la universitate, în 2002, o promisiune-călăuză, dar după aceea a părut că neglijează această chestiune. Cu toate acestea, nu este un secret pentru nimeni că Erdogan vrea să autorizeze purtarea vălului în universităţi şi în spaţiul public. Pentru prima dată de la apariţia Turciei moderne, soţia preşedintelui şi cea a prim-ministrului se prezintă acoperite de văl. Soţia lui Abdullah Gül a depus chiar o plângere împotriva Turciei la Curtea Europeană a Drepturilor Omului de la Strasbourg asupra acestui subiect... înainte de a renunţa la acţiunea sa. AKP vrea de asemenea să autorizeze legăturile între şcolile de *imam-hatip* şi şcolile militare. Au existat şi câteva tonalităţi discordante: proiectul lansat de către prim-ministrul Erdogan pentru incriminarea adulterului (2004). În sfârşit, zvonurile atestă că, în municipalităţile de provincie câştigate de AKP, se asistă la tentative de interzicere a alcoolului şi a prezenţei concomitente a femeilor şi bărbaţilor în diferite locuri publice. Este laicitatea astfel ameninţată ? Dacă nu ne este permis să facem un proces de intenţie conducătorilor AKP, în măsura în care actele lor sunt conforme cu propriile declaraţii democratice şi laice, putem totuşi să judecăm aceste acte şi aceste discursuri în contextul global a ceea ce este AKP şi a ceea ce este Turcia de astăzi.

Conform sondajelor, pentru mai mult de 75% dintre turci, laicitatea nu pare ameninţată de AKP, ceea ce alegerile din iulie 2007 au confirmat deja. Dar, atunci, cum se explică milioanele de turci care au manifestat la Istanbul, la Ankara şi la Izmir, în aprilie şi în mai 2007, pentru a o apăra? Nu toţi erau manipulați de militari... În fapt, ei exprimau diverse temeri: față de o elită europenizată prin modul său de viață (mai ales femeile şi tineretul aparținând burgheziei avute din Istanbul), precum şi față de altele care nu erau direct motivate de laicitate. Unele sloganuri ilustrau într-adevăr convergența mai multor forțe în mod normal antinomice (extrema dreaptă naționalistă, extrema stângă laicistă, *establishment*-ul kemalist), care erau adunate la un loc, ocazional. Astfel, se putea citi pe o pancartă: *Stop complotului fascist islamo-kurd!* A manifesta pentru apărarea laicității însemna, de asemenea, să ai in vedere o altă posibilă punere în cauză: statul-națiune.

Integrarea Turciei în Uniunea Europeană nu va fi luată în considerare decât dacă renunță la dogma sa unitaristă turcă şi dacă se angajează să respecte pluralismul. Asta ar însemna recunoaşterea minorităților musulmane, mai ales, pe aleviți, o separare a islamului de Stat, dar şi drepturile kurzilor, recunoaşterea masacrării armenilor etc. Turcia ar trebui să renunțe şi la o parte din suveranitatea sa. O perspectivă trăită ca un coşmar de mulți, pentru că asta ar fi o reeditare a Tratatului de la Sèvres şi preludiul dezmembrării Turciei. Exemplul Irakului vecin întăreşte această opinie: nu în numele idealurilor de respect față de minorități şi numeroasele identități este azi amenințată cu dispariția această țară? Încă din 1920, turcii suferiseră un şoc major, acela de a-şi schimba în mod brutal identitatea pentru a putea supraviețui ca țară. Atunci, Europa difuza binefacerile „Civilizației" prin promovarea națiunii, a naționalismului şi o încurajare tacită a unei forme de laicizare, oficială sau nu, în care solidaritatea religioasă va fi înlocuită printr-o alta, cea etnică. Europenii, care au inventat conceptul de stat-națiune în secolul al XIX-lea, cheamă azi la depăşirea acestuia prin supranațional (Uniunea Europeană) şi infranațional (regionalism, drepturi ale minorităților, etc.). Ne putem oare imagina o Turcie care se supune docil la ceea ce va fi încă odată o profundă şi brutală schimbare de identitate ? Pentru mulți, exigențele Europei amintesc de dictatele Marilor Puteri de ieri.

Laicitatea nu va fi astfel decât secundară în mobilizarea taberei „laice". De altfel, indisociabilă de statul-națiune turc în care este religia civilă, ea nu mai are azi decât această funcție. Într-adevăr, laicitatea autoritară kemalistă este moartă oficial, de când sinteza „turco-islamică" a devenit ideologia dominantă a guvernelor şi conducătorilor armatei, în anii '80. Ea nu mai este decât un artificiu de legitimizare pentru elitele birocratice şi militare care nu vor să lase loc unor noi elite. Încolțită între o societate civilă care o respinge şi o Uniune Europeană care promovează o altă laicitate, deschisă şi pluralistă, laicitatea autoritară kemalistă pare condamnată la dispariție. Dar cu ce poate fi ea înlocuită? Însuşi AKP nu este unanim asupra acestui subiect. Ceea ce demonstrează că nu e uşor să calífici acest partid: neo-islamic ? democrație conservatoare ? democrație musulmană? Erdogan se prezintă ca fiind în linia lui Süleyman Demirel, şeful Partidului Democrat, la putere în anii '50, iar Turgut Özal, partizan al sintezei „turco-islamice", care a dominat scena politică în anii '80. Rapidul reviriment al fondatorilor AKP, toți vechi membri ai partidului lui Erbakan, trezeşte numeroase întrebări: vorbind despre Erdogan, mulți se întreabă dacă el s-a schimbat într-adevăr sau dacă nu cumva merge înainte disimulat? Jurnalişti şi politicieni nu încetează să-i amintească vorbele rostite câțiva ani mai înainte: „Democrația nu este un scop, ci un mijloc"; şi: „*Imam-hatip* sunt viitorul Turciei". Portretul pozitiv al tinerei democrații conservatoare sau al neoislamismului turc nu trebuie să ne facă să uităm că AKP se situează la încrucişarea mai multor tendințe, adesea duşmane, şi că el nu este la adăpost de o implozie între taberele antagoniste, cum s-a întâmplat, de exemplu, în mai 2003, între veteranii din AKP şi militanții de centru-dreapta. Elitele proeuropene ale AKP din Istanbul nu sunt reprezentative pentru forțele care, în provincie, sunt cu mult mai conservatoare şi animate de o logică pe care o putem califica drept postcolonială, chiar dacă Turcia nu a fost niciodată în mod direct colonizată. AKP are mai multe grupări: apropiații de *Milli Görüş* a lui Erbakan (organizația-mamă a islamismului în Turcia), confreriile, elitele birocratice, politice şi din afaceri. Partidul reprezintă forțe diverse, între care unele (*Milli Görüş* şi confreriile *Nakshibendiye* şi *Süleymanci*) nu sunt toate la unisonul profesiunii de credință liberale a conducătorilor actuali. Astfel, AKP este divizat asupra eventualității unei separări între islam şi stat. O parte este ostilă acestei separări, considerând că Statul a fost cel mai bun vector al islamului reformist şi că lenta introducere a acoliților din instituțiile republicane este acolo să o confirme. O altă parte, reprezentată de *cemaat* şi de elitele proeuropene, este, din motive diferite, favorabilă restituirii bunurilor lor comunităților religioase. *Diyanet*-ul ar fi dizolvat sau transformat în instituție independentă de Stat. Aici se află în mod direct pusă problema legăturii dintre islamul sunnit şi Statul-națiune turc, împreună cu, încă în filigran, modul de rezolvare a chestiunii alevi. Aleviții, ei înşişi, sunt dezbinați. Unii reclamă o reprezentare alevită în *Diyanet* şi posibilitatea de a se preda oficial alevismul, alții, o separare a *Diyanet* de Stat. În orice situație, asta ar însemna pentru islamul sunnit oficial recunoaşterea unei secte considerate drept heterodoxe. Altfel spus, nu este în pas cu vremea. Recunoaşterea religioasă a alevismului rămâne problematică. Astăzi, *Diyanet* nu recunoaşte locurile de cult alevi (*cemevi*) drept locaşuri de cult, ci drept „asociații culturale şi folclorice". Într-adevăr, o recunoaştere a alevismului ar repune în cauză fundamentele înseşi ale relației dintre Stat şi islam şi concepţia unei comunităţi naţionale omogene. Emergenţa islamismelor, o reamintim, nu a favorizat apropierea între diferitele curente ale islamului, departe de aşa ceva. Dimpotrivă, ea ajuns adeseori să exacerbeze identităţile confesionale. Să ne amintim că „Fraţii Musulmani“ au preferat să-l susţină pe „laicul“ Saddam Hussein, în numele unei solidarităţi sunnite, împotriva revoluţiei islamice şiite din Iran. Pogromurile împotriva aleviţilor în Turcia arată că islamul reformist turc a recunoscut dinainte o identitate sunnită care pare să nu se potrivească deloc cu recunoaşterea unui pluralism în sânul islamului.

După exemplul altor ţări islamice, unde comunităţile creştine sunt importante (Irak, Liban, Siria şi chiar Egipt), Turcia consideră că acestea se reduc la nişte minorităţi confruntate cu o hemoragie continuă, şi care pare ireversibilă, a candidaţilor la emigrare.

Un climat de intoleranţă a fost scos la iveală de ameninţările împotriva intelectualilor liberali (Orhan Pamuk, Premiul Nobel pentru literatură în 2006) şi a credincioşilor creştini, dintre care mai mulţi au fost asasinaţi. Mai întâi la Trabzon, unde un preot catolic a fost ucis cu gloanţe în februarie 2006, apoi, în aprilie 2007, la Malatya, unde trei funcţionari creştini ai unui editor de biblii au fost spânzuraţi. Jurnalistul turc de origine armeană, Hrant Dink, a fost asasinat la 19 februarie 2007. Fără să mai pomenim de comanditarii acestor crime.

La acestea se adaugă problema demilitarizării puterii. Armata poate să se democratizeze, dar este sigur că ea nu va ceda asupra rolului său de garant al unităţii naţionale. În acest context, nu este obţinută demilitarizarea sistemului politic. Dacă apărarea laicităţii kemaliste este o luptă care pare de ariergardă, ea devine din nou sfântă atunci când este vorba, prin ea, de apărarea Statului-naţiune turc. Reluarea războiului în Kurdistan şi situația din Irak pun AKP-ul pe jar. Guvernul lui Erdogan este într-adevăr foarte îngrijorat să nu apară ca vânzând pe nimic unitatea națională, motiv care ar mobiliza imensa majoritate a turcilor în jurul armatei.

Generalul Yaşar Büyükanit, şeful Statului-major al armatei turce, a declarat la 1 octombrie 2007 că Irakul se îndreaptă rapid spre o confederație fără coerență şi că există o mare probabilitate de secesiune a Kurdistanului irakian. El a calificat această eventualitate drept o amenințare gravă pentru securitatea Turciei. Militarii turci, care au condus numeroase lovituri de stat în istoria țării, acum sunt frustrați în mod deosebit. Este afrontul numirii lui Abdullah Gül ca Preşedinte al Republicii, în ciuda punerii în gardă a militarilor în luna aprilie 2007. De asemenea, ei sunt confruntați în Anatolia Orientală cu o renaştere a gherilei kurde, care găseşte refugiu de cealaltă parte a frontierei, în Kurdistanul autonom irakian. Avertismentul generalului Büyükanit arată că armata are încă importante atuuri.

Societatea civilă turcă însăşi s-a divizat în grupuri opuse: pe de o parte elite şi clase mijlocii citadine de cultură laică din ce în ce mai europenizate, iar pe de alta masa populației rurale sau de origine rurală, ataşată unui islam popular şi/sau reformist. Au apărut noi elite musulmane, intelectuale şi economice. Turcia pare că suprapune dinamici contradictorii, fără a putea să afirme care va birui asupra celeilalte. Una dintre primele sarcini ale guvernului AKP fusese să-i liniştească pe europeni. Însă negocierile cu Uniunea Europeană patinează de atunci, în fața unor mize pe care niciun protagonist nu pare să le stăpânească. Pe de altă parte, un argument în favoarea integrării Turciei în Uniunea Europeană –„Mai bine s-o avem cu noi decât împotriva noastră“ – nu pare oare să sugereze permanența unui „duşman“ mai la est (Iran, țările arabe) ?

# Concluzii

În țările musulmane, laicizarea a fost oare doar un simplu mecanism în cadrul modernizării autoritare? Dacă nu a fost decât marginală, cum se explică reacția actuală în numele religiei? Refugiu al identității, credinciosul s-a dovedit catalizatorul protestului împotriva politicilor autoritare impuse unilateral de către putere. În mod cert, regimurile laice sau laicizante nu sunt singurele socotite autoritare, nici singurele confruntate cu o opoziție religioasă. Arabia Saudită se află azi contestată chiar prin ideologia care a legitimat crearea ei. Laicitatea nu este deci singura responsabilă pentru răspunsul religios al societăților musulmane şi nu putem nega resursele proprii islamului şi istoriei sale, în rolul pe care îl deține azi această religie. Dar ceea ce poate fi de înțeles într-un context religios trebuie să ne pună pe gânduri când e vorba de regimuri laice sau laicizante. Prin urmare, laicitatea nu va fi suficientă pentru a angaja un proces democratic. Mai rău, ea poate să-l şi interzică.

Desigur, laicitatea este întotdeauna, la început, o acțiune a statului şi se realizează adeseori într-un mod autoritar (exilul congregațiilor catolice în Franța este un exemplu), dar, adoptând mişcarea de secularizare, ea a dus, în Franța, la o separare a Bisericii de Stat (1905), un compromis între laici şi liberali care a permis democratizarea țării. Nu vom vedea această realizare apărând în țările islamice, unde se înfruntă societăți civile în numele islamului şi puteri autoritare laice sau laicizante, fără ca modernizarea forțată, la care această laicitate a participat şi pe care a legitimat-o, să se deschidă spre democratizare. Cuplul stat-națiune/laicitate a dat naştere unor regimuri incapabile să se liberalizeze.

Se preconiza să se preia valorile Marilor Puteri pentru a scăpa de sub dominația lor. Dar numai Turcia a reuşit cu adevărat. Iranul adepților lui Pahlavi a căzut repede sub dominația occidentală, iar toate regimurile arabe laice au început să se întoarcă la islam, fără a scăpa astfel de o situație postcolonială. De ce atunci o specificitate musulmană ? Există, de asemenea, regimuri laice autoritare în afara lumii musulmane, dar ele au trăsături comune care le disting. Un punct comun laicităților din țările islamice este faptul că ele sunt impuse de către stat, fără alt releu decât armata, în societăți cu atât mai îndărătnice cu cât decalajul între gradul de secularizare şi măsurile laice este mai mare. Laicitatea şi regimul autoritar tind să se confunde. Nicăieri în altă parte decât în țările musulmane opoziția față de regimurile laicizante nu s-a făcut într-un mod la fel de unanim în numele religiei. Identitatea religioasă a devenit arma privilegiată a societăților care nu au alte mijloace pentru a-şi afirma suveranitatea.

Acțiunile de laicizare au contribuit mai degrabă la apariția unor societăți strălucitoare. Astfel, acțiunea Partidului Comunist şi a Partidului Baas în Irak, tot ca şi cea a statului secularizat, a determinat apariția elitelor laicizate care, precum în Turcia, sunt astăzi confruntate cu o mişcare religioasă în plină expansiune. Însă, spre deosebire de Turcia, aceste elite sunt slabe în Irak. Ele s-au divizat începând cu anul 1970; o parte s-a „convertit“ la islam, cum este cazul unui anumit număr de cadre din mişcarea islamistă actuală, în care se regăsesc vechi marxişti şi naţionalişti arabi; o altă parte s-a raliat cu vechiul duşman american, de teama mişcării religioase.

În timpul acţiunilor coloniale, modernitatea, sursă de putere, avea un caracter imperialist. Căci, în final, ce altceva a fost colonizarea dacă nu punerea brutală în contact a societăţilor moderne cu celelalte care erau mai puţin. Cel mai modern îşi impunea atunci valorile celui mai puţin modern, interzicându-i orice proces de modernizare independent şi endogen. Valorile celui mai modern au devenit orizontul forţat pentru popoarele colonizate: însuşindu-şi procesul de modernizare al celui mai puţin modern, cel mai modern îl priva pe acesta din urmă de orice suveranitate. Căci va exista întotdeauna un decalaj între modernitatea triumfantă a celui mai puternic şi cea confuză a colonizatului. Decalajul pe scara modernităţii a rămas o sursă de dominare. Mai moderni? Mai puţin moderni? Ce este, de fapt, modernitatea între aceste grade de comparaţie? Este orice în afară de un fapt obiectiv. Şi se impune prin raportul de forţă şi putere, nu-i aşa?

# Glosar
## Cuvinte turcești, arabe și persane

**alauiți**: ramură a șiismului, reprezentând în jur de 10% din populația siriană, de care aparține clanul Assad, la putere în Damasc. Numiți și *nusayriți*, ei locuiesc în regiunile muntoase care domină litoralul mediteranean al Siriei.

**aleviți**: sectă sincretică reunind elemente de sufism și șiism, care reprezintă între 10 și 20% din populația Turciei actuale. Comunitatea se împarte într-o majoritate turcă și o minoritate kurdă, în special în sud-estul Turciei.

***Arba'iniyya***: comemorare, de către șiiți, a patruzeci de zile de la moartea Imamului Huseyn.

**Al-Azhar**: moschee *madrasa* la Cairo, principal centru de învățământ religios în islamul sunnit, răspândit prin institutele sale în tot Egiptul și în lumea musulmană.

***asabiyya***: concept khaldunian* repus la loc de cinste de către sociologi pentru a desemna „spiritul de grup“ și, prin urmare, legăturile de bază, familiale, de clan și tribale.

---

**Khaldunian*, adjectiv derivat de la numele filosofului arab Ibn Khaldun (1332–1406).

***Aşura***: comemorare a martiriului Imamului Huseyn, din anul 680, la Kerbala, în fața „tiranului“ omeid Yazid, unul dintre episoadele fondatoare ale şiismului.

**Barca (Hannibal)** (247–183 î.H.): erou al istoriei cartagineze care a condus campaniile victorioase din Alpi împotriva romanilor.

***bazar***: piață, denumire iraniană, şi, prin extensie, clasa negustorilor

***basmala***: formulă de introducere dintr-un discurs în numele Domnului, Binefăcătorul milostiv.

**bektaşi**: membru al confreriei religioase heterodoxe Bektaşiya, creată în Anatolia, în secolul XIII. Foarte influentă printre ieniceri, împărtăşeşte aceeaşi filosofie cu aleviții.

***calif***: succesor al Profetului la sunniți.

**Capitulații**: convenții reglând statutul străinilor în Imperiul Otoman şi în Iran. De-a lungul timpului, în cele două imperii musulmane, au fost acordate privilegii exorbitante cetățenilor din principalele țări europene.

***cemaat***: comunități musulmane apărute în Turcia republicană.

**Comitetul „Uniune şi Progres“**: nume sub care erau cunoscuți Junii Turci în Imperiul Otoman (li se mai spunea şi „unioniştii“).

***Diyanet***: Direcția Afacerilor Religioase, administrație religioasă musulmană în Turcia republicană.

***dönme*** (lb. turcă): convertiți, desemnează membrii sectei iudaice mesianice a sabateenilor care au trecut la islam în secolul XVII, urmând exemplul şefului lor.

***Dustur***: Constituție

***edep*** (lb. turcă): reguli musulmane de bună-cuviință şi comportare.

***ezan*** (lb. turcă): chemare la rugăciune

***fatwa*** (lb. arabă), ***fetva*** (lb. turcă): decret religios

***fiqh***: jurisprudenţă islamică, al cărei expert se numeşte *faqih*.

***Ghazi***: *Comandantul victorios* sau *Cuceritorul*, unul dintre titlurile lui Mustafa Kemal.

***habous***: *waqf* în Maghreb.

***hadith***: cuvânt atribuit Profetului.

***hatip*** (lb. turcă), ***khatib*** (lb. arabă): predicator.

***hawza*** (lb. arabă), ***hawze*** (lb. persană): totalitatea şcolilor de predare a religiei la şiiţi.

***Hisba***: la origine, înseamnă a controla conformitatea desfăşurării afacerilor economice şi comerciale, greutăţile şi măsurile, precum şi legalitatea contractelor în raport cu *şari'a*. Acest principiu se aplică astăzi mai ales pentru poliţia de moravuri.

***huseyniyya***: loc de cult şiit unde se desfăşoară riturile de comemorare a martiriului Imamului Huseyn.

***hutbe*** (lb. turcă), ***khutba*** (lb. arabă): predică rostită în timpul rugăciunii de vineri de către *hatip* (*khatib*, în arabă).

**Ibn Khaldun** (1332–1406): filosof arab născut la Tunis, considerat fondatorul istoriografiei arabe moderne.

***ijtihad***: străduinţa de interpretare a Legii religioase prin raţiune. *Ijtihad*-ul, recunoscut doar responsabililor *mujtahid*, este o obligaţie la şiiţi.

***ifta***: acţiunea de a elibera o *fatwa* (*fetva*).

***Imam:*** cu majusculă, desemnează pe unul dintre cei doisprezece Imami recunoscuţi de şiiţii duodecimani ca urmaşi ai Profetului. Cel de-al doisprezecelea este *Imamul ascuns*, dispărut în anul 873.

***imam*** (lb. arabă şi lb. turcă), ***emâm*** (lb. persană): cel care conduce rugăciunea.

***infitah***: politică de deschidere şi de liberalizare economică promovată de Anwar Al-Sadat în Egipt, după 1973, şi imitată după aceea de majoritatea țărilor arabe.

***jihad***: strădui̦nța interioară şi exterioară [a credinciosului – *n.t.*] pentru a apăra islamul, de unde, prin extensie, război sfânt împotriva necredincioşilor.

***madrasa*** (lb. arabă), ***medrese*** (lb. turcă): şcoală religioasă musulmană superioară.

**mameluci**: corp militar alcătuit din sclavi; ei au întemeiat dinastii în Egipt, Irak şi Siria, înainte şi în timpul dominației otomane.

***marja'taqlid***: desemnează pe şeful *mujtahid* ales de credincios pentru a-i fi „sursă de imitare“, o necesitate la şiiți.

***Marja'iyya***: direcție religioasă şiită alcătuită din diferiți *marja'*.

***mashru'e*** (persană): legitim cu privire la *şari'a*.

***Maşruta***: Constituția

**Mevlevi**: confrerie sufită înființată în secolul al XIII-lea la Konya, în Turcia, de sultanul Veled, fiul marelui poet sufit Mevlana Jalaladdin al-Rûmi (1207–1273); ordin cunoscut şi sub denumirea de „dervişii dansatori“

***millet***: desemna, în epoca otomană,comunitățile religioase din Imperiu, cărora li se recunoscuse o anumită autonomie în administrarea treburilor interne. Instituționalizarea lor datează din secolul al XIX-lea, chiar dacă noțiunea era folosită în limbajul administrativ otoman pentru trei grupuri etnice: grecii ortodocşi, armenii şi evreii. Millet-ul catolic a fost creat în 1831, iar millet-ul protestant în 1847.

***mollah***: termen care desemnează responsabilii religioşi în general.

***muftiu***: cel care emite avize religioase sau *fatwa* (*fetva*).

***mujahid***: mujahedin, cel care practică *jihad*-ul, prin extensie, luptător pentru credință.

***mujtahid*** (lb. arabă), ***mojtahed*** (lb. persană): învățatul religios calificat prin ştiința sa pentru practicarea *ijtihad*-ului. Imitarea unui *mujtahid* este obligatorie la şiiți.

**Naqşabandiyya** (lb. arabă), **Nakşibendiye** (lb. turcă): important ordin sufit înființat în secolul XIV în Asia Centrală. Naqşabandiyya s-a stabilit în Kurdistan, unde s-a impus drept cea mai dinamică mişcare sufită. Barzaniții din Irak sunt legați de această confrerie.

**Nurcu**: membru al principalei comunități *cemaat* întemeiată de un vechi naqşibendi, Sayys Nursi (mort în 1960).

**Qadiriyya**: important ordin sufit numit astfel după Abd al-Qadir Gaylani (mort în 1166), al cărui mormânt se află la Bagdad. Astăzi confreria este foarte activă în Kurdistan, familiile Berzinji şi Talabani, din Irak, fiind legate de această confrerie.

**qadi**: cadiu, judecător în sistemul judiciar musulman; printre atribuțiile sale administrative foarte importante era şi aceea de notar.

**qanun**: în epoca otomană, legislație laică pentru chestiunile neacoperite de **Şari'a**; este domeniul de predilecție al sultanului.

***raïs*** (***ra'is***): „Preşedintele“, adică Nasser, apoi liderii republicilor arabe socialiste.

***sayyid*** (lb. arabă), ***sayyed*** (lb. persană): descendent al Profetului. La şiiți, desemnează în special pe descendenții Profetului prin Huseyn. Un responsabil religios şiit care nu este *sayyid* poartă un turban alb şi este numit *şeic*.

***Şari'a***: Legea canonică islamică aşa cum este enunțată în *Coran* şi *Sunna*.

***sharif*** (şerif): descendent al Profetului. Desemnează la şiiţi un descendent al Profetului prin Hasan, fratele lui Huseyn şi al doilea Imam.

***sufism***: toate curentele misticii musulmane. Astăzi este îndeobşte folosit la sunniţi pentru confreriile sufite, a căror raţiune de a fi demonstrează mai mult pietate populară decât mistică.

**Süleymanci**: una din comunităţile *cemaat* din Turcia, întemeiată de Süleyman Hilmi Tunahan (1888–1959).

***sultan***: deţinătorul puterii temporale, suveran.

***şayh al-islam*** (***şeykh ül-islam***, în lb. turcă): cea mai înaltă autoritate religioasă în Imperiul Otoman, al doilea personaj în stat după Marele Vizir. El se află în fruntea ierarhiei învăţaţilor *ulema*, bine structurată şi retribuită de către stat.

***Tanzimat***: reforme; desemnează în istoria otomană lunga perioadă (1839–1878) în care Imperiul a trecut la reforme administrative şi juridice de inspiraţie europeană, în speranţa de a opri declinul său.

***tariqa*** (lb. arabă), ***tariqat*** (lb. turcă): confrerie sufită

***tekke***: „mănăstire" sufită, loc unde se desfăşoară adunările săptămânale de *zikr*.

***ulema***: învăţaţi religioşi, doctori în cunoştinţe religioase.

***umma***: comunitatea credincioşilor musulmani care transcende diviziunile etnice.

**Wafd**: „Delegaţia", partid patriotic care a dominat scena politică în Egipt între anii 1920–1940. Partidul s-a discreditat din cauza moderaţiei sale faţă de monarhie şi de Anglia.

***waqf*** (lb. arabă), ***vakif*** (lb. turcă): bun donat în scopuri caritabile, care nu mai poate fi înstrăinat.

***zikr***: repetarea neîntreruptă a numelui *Allah*, una dintre principalele practici sufite.

# BIBLIOGRAFIE

Pe lângă lucrările autorului referitoare la țările arabe din Orientul-Mijlociu, cartea de față s-a inspirat din următoarele volume, privind mai ales Turcia şi Iranul:

„Laïcité(s) en France et en Turquie“, în *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien* (CEMOTI), nr. 19, 1995.

Ben Jémia (Monia), „Non-discrimination religieuse et Code du statut personnel tunisien“, în Bleuchot (Hervé) et Blanc (François-Paul) [sub red.], *Revue franco-maghrébine de droit*, Presses universitaires de Perpignan, Presses de l'université des sciences sociales de Toulouse, nr. 15, 2007, pp. 199–216.

Bozarslan (Hamit), *Histoire de la Turquie contemporaine*, Paris, La Découverte, 2007.

Digard (Jean-Pierre), Hourcade (Bernard), Richard (Yann), *L'Iran au XX^e^ siècle, Entre nationalisme et mondialisation*, Paris, Fayard, 2007.

Dumont (Paul), *Mustafa Kemal invente la Turquie moderne*, Bruxelles, Éditions Complexe, dernière édition 2006.

Kerrou (Mohamed), „Laïcité, séparation et islam dans la Tunisie de Bourguiba“, în Bleuchot (H.) et Blanc (F.-P.), *Revue franco-maghrébine de droit, op. cit.*, pp. 159–197.

Pérouse (Jean-François), *La Turquie en marche, Les grandes mutations depuis 1980, Paris*, La Martinière, 2004.

Richard (Yann), *L'Iran, Naissance d'une république islamique,* Paris, La Martinière, 2006.

Vaner (Semih) [sub red.], *Modernisation autoritaire en Turquie et en Iran*, Paris, L'Harmattan, 1991.

- Barry (Michael), „Le roi réformateur Amânollâh d'Afghanistan: l'Atatürk désarmé (1919–1929)“, în Vaner S. [sub red.], *op. cit., Modernisation...*, pp. 169–175.
- Bilici (Faruk), „Islam, modernité et éducation religieuse en Turquie“, în Vaner S. [sub red.], *op. cit., Modernisation...*, pp. 41–60.
- Picard (Élizabeth), „La modernisation autoritaire par les nationalistes arabes: écho et test de l'expérience kémaliste“, în Vaner S. [sub red.], *op. cit., Modernisation...* pp. 153–168.

Vaner (Smith) [sub red.], *La Turquie*, Paris, Fayard, 2005.

- Bilici (Faruk), „L'islam à la fin de l'Empire ottoman et dans la république kémaliste: diversité et modération“, în Vaner S. [sub red.], *op. cit., La Turquie...*, pp. 291–310.
- Bozarslan (Hamit), „Structures de pouvoir, coercition et violence“, în Vaner S. [sub red.], *op. cit., La Turquie...*, pp. 225–249.
- Jevakhof (Alexandre), „Mustafa Kemal et le kémalisme“, în Vaner S. [sub red.], *op. cit., La Turquie...*, pp. 61–83.
- Massicard (Élise), „La question alévie“, în Vaner S. [sub red.], *op. cit., La Turquie...*, pp. 331–350.

- Yerasimos (Stéphane), „L'obsession territoriale ou la douleur des membres fantômes“, în Vaner S. [sub red.], *op. cit., La Turquie...*, pp. 39–60.
- Vartan (Gregorian), *The Emergence of Modern Afghanistan*, California, Stanford University Press, 1969.
- Zarcone (Thierry), *La Turquie moderne et l'Islam*, Paris, Flammarion, 2004.

Volume ale autorului:

Luizard (Pierre-Jean), *La Formation de l'Irak contemporain*, Paris, Éditions du CNRS, 1991.

Luizard (Pierre-Jean), „Al-Azhar, institution sunnite réformée“, în Roussillon (Alain) [sub red.], *Entre réforme sociale et mouvement national*, Le Caire, CEDEJ, 1995, pp. 519–548.

Luizard (Pierre-Jean), *La Question irakienne*, Paris, Fayard, 2004.

Luizard (Pierre-Jean) [sub red.], *Le Choc colonial et l'islam, La politique religieuse des puissances coloniales en terres d'islam*, Paris, La Découverte, 2006.

Analizele făcute aici de semnatarul cărții nu angajează cu nimic pe autorii surselor citate mai sus.

# CUPRINS

**Introducere** 5

Capitolul I. **Originea ideilor laice în țările islamului** 11

1. Politică şi religie între necesitatea reformelor şi ingerințele străine (11);
2. *Tanzimat*-ele (27); 3. Constituţie şi islam în Iran (38);
4. De la Junii Turci la kemalism (48)

Capitolul II. **Şocul colonizării europene** 57

Capitolul III. **Adoptarea valorilor învingătorului pentru salvarea independenței** 69

1. Națiune şi stat-națiune (70); 2. Laicitatea ca religie civilă legitimând națiunea şi statul-națiune (88)

Capitolul IV. **Laicitatea turcă, iraniană şi arabă, puncte comune şi convergențe** 101

1. Caracterul autoritar al laicităților (101); 2. Reformismul militar (139); 3. Locul noului islam (153)

Capitolul V. **Comuniştii şi dificultatea de a fi ateu** 189

Capitolul VI. **Praguri de laicizare ?** 201

Capitolul VII. **Turcia între „laici“ şi AKP** 207

**Concluzii** 215

**Glosar** 219

**Bibliografie** 225

Poate fi *laicitatea* un vector de democratizare în țările musulmane? Analizând în cartea de față istoria Tunisiei, Algeriei, Egiptului, Siriei, Irakului şi a Turciei, Pierre-Jean Luizard scoate în evidență, într-o manieră nouă şi clară, mizele actuale ale chestiunii laice în țările islamice.

Impus de Mustafa Kemal, imediat după Al Doilea Război Mondial, laicismul devine religia civilă a noului stat-națiune turc şi un model pentru lumea musulmană. În secolul XX are loc un profund şi dramatic proces de modernizare şi laicizare; iau amploare aici ideologiile naționaliste care caută în rasă, istorie şi limbă principii de unire, înlocuind astfel identități religioase încă dominante.

De atunci, țările Islamului nu au cunoscut decât *laicitatea autoritară* care părea să blocheze orice manifestare a societăților civile. De la Bourguiba până la şahul Iranului şi Saddam Hussein, acțiunile laice sau laicizante au fost percepute ca un corolar al regimurilor dictatoriale şi/sau o perpetuare a dominației occidentale. Singura țară musulmană unde laicitatea a fost acceptată şi integrată cultural este Turcia. Cu toate acestea, a existat permanent o confruntare între elitele laice şi autoritare aflate la putere şi societatea civilă care s-a manifestat tot mai mult prin islam. Din această cauză, ea împarte astăzi cu celelalte țări musulmane o anumită configurație postcolonială, chiar dacă nu a fost niciodată colonizată... Ultimele intervenții ale armatei turce nu amintesc oare de cea a armatei algeriene, care a blocat procesul electoral din 1992 ? Monarhia Pahlavi în Iran, regimul tunisian şi cel baasist din Irak şi Siria, nu s-au confruntat, ca şi Egiptul lui Nasser, cu provocări similare, când modernizarea impusă de sus a transformat idealul laic sau laicizant într-un căluş pentru societățile reduse astfel la tăcere?

Pierre-Jean Luizard, cercetător la CNRS (Centrul Național de Cercetări Sociologice) – grupul de sociologia religiilor şi a laicității, Paris – este specialist în istoria contemporană a islamului în țările arabe din Orientul-Mijlociu. Printre cele mai importante lucrări ale sale se numără *La Question irakienne (Problema irakiană)*, publicată de Editura Fayard în anul 2004.

ISBN 973-566-165-9

9 789735 661656

EDITURA ARTEMIS